El manifiesto comunista
de Marx y Engels

INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE GARETH STEDMAN JONES

APÉNDICE DE JESÚS IZQUIERDO MARTÍN Y PABLO SÁNCHEZ LEÓN

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
TURNER



El manifiesto

INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE GARETH STEDMAN JONES

TRADUCCIÓN DE JESÚS IZQUIERDO MARTÍN

APÉNDICE DE JESÚS IZQUIERDO MARTÍN Y PABLO SÁNCHEZ LEÓN

comunista

de Karl Marx y Friedrich Engels

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
TURNER

Primera edición en inglés, 2002
Primera edición en español (España), 2003
Primera edición en español (México), 2007

Jones, Gareth Stedman (introd. y notas)
El manifiesto comunista de Karl Marx y Friedrich Engels / introd. y notas de Gareth Stedman Jones ; apéndice de Jesús Izquierdo Martín y Pablo Sánchez León ; trad. de Jesús Izquierdo Martín. – México : FCE, Turner, 2007
290 p. ; 22 × 14 cm – (Colec. Noema)
Título original The Communist Manifesto
ISBN 978-968-16-8511-9 (FCE)
ISBN 84-7506-686-0 (Turner)

1. Comunismo 2. El Manifiesto Comunista – Interpretación y crítica 3. Marx, Karl 4. Engels, Friedrich 5. Política I. Izquierdo Martín, Jesús, tr. II. Sánchez León, Pablo, apéndice III. Ser. IV. t.

LC HX39 .5 A213 Dewey 335.422 M334m

Distribución en América

Esta edición de *El manifiesto comunista* se publica gracias a un acuerdo con Penguin Books LTD

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001:2000

Diseño de la colección: Enric Satué
Ilustración de la portada: *Suprematistische Komposition,* Kasimir Malevich, 1915

Título original: *The Communist Manifesto*

ISBN: 978-968-16-8511-9 (FCE)
ISBN: 84-7506-686-0 (TURNER)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE

NOTA DEL EDITOR

La presente edición reproduce la introducción al *Manifiesto comunista* que Gareth Stedman Jones escribió para la editorial Penguin en 2002. La traducción al español del *Manifiesto* corresponde a la publicada por la editorial Progreso en el año 1973 en el primer tomo de las *Obras escogidas* de Marx y Engels, a excepción del "Prefacio a la edición inglesa de 1888", traducido del inglés a partir de la edición de Penguin. Se han descartado las notas al *Manifiesto* de la edición de Progreso en favor de las que Gareth Stedman Jones realizó para Penguin. Por último, se ha incorporado un apéndice sobre la recepción del *Manifiesto* en el mundo hispano, elaborado *ex novo* por Jesús Izquierdo Martín y Pablo Sánchez León.

El relativo retraso de la absorción del *Manifiesto Comunista* en la cultura política española y latinoamericana es similar al que tuvo lugar en otras latitudes. Confirma el hecho de que fuera de la Europa Atlántica, el *Manifiesto Comunista* fue un documento político con mucha mayor importancia en el siglo XX que en el XIX. Es más, incluso en la Europa Atlántica el impacto del *Manifiesto* fue débil antes de 1914. Durante la oleada revolucionaria de 1848 pasó casi inadvertido, y aun en Alemania su repercusión práctica fue limitada debido a que sus autores, al menos hasta las postrimerías de aquel año, se ocuparon más de establecer una alianza radical-liberal que llevara adelante la revolución liberal que en crear una organización política específicamente proletaria. Por el contrario, en las décadas de 1870 y 1880, una vez que el *Manifiesto* ya era bien conocido en Alemania y se había traducido a otras lenguas europeas, el contexto político había cambiado de tal modo que se identificaba más con un documento histórico que con un llamamiento a la acción inmediata.

Durante el siglo XX, como resultado de la Revolución de Octubre de 1917 y de la fundación de partidos comunistas por todo el mundo, las formulaciones del *Manifiesto* fueron por vez primera estudiadas sistemáticamente como una suerte de manual para la acción, siendo ocasionalmente puestas en práctica. Como demuestran los datos aportados por Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín, antes de la década de 1930 el marxismo tuvo escasa repercusión en España y Latinoamérica. Ambos señalan con acierto la implausibilidad o circularidad de las explicaciones con las que tradicionalmente se da cuenta de este retraso, como son la lentitud de la industrialización o la desunión de la izquierda.

De hecho, la geografía y la cronología del marxismo fueron siempre más políticas que económicas. La exclusión política y la subordinación oficialmente sancionada, antes que la proletarización, fueron principales responsables de la aparición de contextos donde resultaba probable que

germinara el llamamiento a la lucha de clases, tal y como se describe en el *Manifiesto*. La idea de lucha de clases consiguió gran aceptación sobre todo en aquellos Estados en los que se consideraba que los desposeídos representaban una amenaza política y que, por lo tanto, debían quedar explícitamente excluidos de la participación directa en el sistema político o manifiestamente subordinados a él. De manera que en la segunda mitad del siglo XIX, el Estado en el que la idea marxista de lucha de clases había conseguido un mayor respaldo era la Alemania de Bismarck. Por el contrario, en el otro gran poder industrial de la época, Estados Unidos, el llamamiento político a la lucha de clases se mantuvo en la marginalidad a pesar de las sucesivas fases de duro conflicto industrial.

En el siglo XX se observa un patrón similar. Los partidos comunistas lograron sus mayores éxitos en regímenes autoritarios ostensiblemente modernizadores como la Rusia zarista, la China de Chiang Kai-chek o el régimen racista de Sudáfrica, o incluso en los regímenes explícitamente dictatoriales de la Europa fascista.

Hubo regímenes semejantes en Latinoamérica, por ejemplo el porfiriato mexicano. Sin embargo, el ejemplo de América sólo pone de relieve las dificultades de aplicar modelos universales de desarrollo en el caso de los discursos políticos. Es evidente que el poder de la Iglesia católica en la España del siglo XIX y los bajos niveles de alfabetización, especialmente entre las poblaciones indígenas de Hispanoamérica, redujeron de manera notoria la atracción del marxismo en el mundo hispano. Pero también tuvo que ver con ello el potencial local de las tradiciones rivales del discurso político, en particular el anarquismo y el anticlericalismo radical o el republicanismo, o más concretamente el comteísmo de Brasil o el peronismo argentino. La principal cuestión a destacar en todos estos casos es que la "clase" es un tipo de identidad producida discursivamente que ha logrado formas diferentes de aceptación en condiciones políticas diversas.

Gareth Stedman Jones
Febrero, 2005

I
INTRODUCCIÓN*

A la memoria de Raphael Samuel

PREFACIO

Durante gran parte del siglo XX, la importancia del *Manifiesto comunista* fue incontestable. Su relevancia no residió en sus méritos intrínsecos, sino en los dramáticos acontecimientos de la política mundial. Veinte o treinta años después de 1950, millones de personas en la Unión Soviética, China, Cuba y Europa oriental vivieron bajo el dominio comunista. Muchas otras, implicadas en guerras civiles en África meridional, América Latina y Asia suroriental, o en conflictos políticos en Francia, Italia o Portugal, habitaron en países en los que la presencia del comunismo fue poderosa e ineludible.

En Europa occidental se rechazó el comunismo por considerarlo inaceptablemente autoritario. Sin embargo, por extraño que parezca ahora, hasta la década de 1960 mantuvo una imagen de inexorable y enérgica modernidad. Durante los planes quinquenales soviéticos de la década de 1930 se llegó a pensar que era la respuesta al desempleo masivo. En la década de 1970 fueron muchos los que creyeron que poseía las soluciones más efectivas contra el retraso económico. En muchos lugares del Tercer Mundo, los movimientos de liberación nacional y anticolonialistas elaboraron sus credos a partir de una mezcla de marxismo y nacionalismo, al tiempo que en Europa septentrional y occidental parecía estar en

* Mientras preparaba este libro, me apoyé en la perspicacia y en la inspiración de muchas personas a las que no puedo mencionar aquí. Con todo, debo agradecer especialmente a quienes deliberada o inconscientemente tanto han contribuido a la interpretación que desarrollo en la introducción: a Raymond Geuss e Istvan Hont, con quienes he enseñado a Hegel; a Emma Rothschild, con la cual he explorado la historia del pensamiento económico. También deseo expresar mi agradecimiento a quienes leyeron el manuscrito de mi ensayo: Chimen Abramsky, Sally Alexander, Edward Castleton, Tristram Hunt, Daniel Pick, Miri Rubin y Bee Wilson. Sus críticas y sugerencias, así como sus eruditos conocimientos, no han tenido precio. En lo referente a la preparación del manuscrito para su publicación, me gustaría dar las gracias a Susanne Lohmann, Inga Huld Markan y a otros miembros del Centre of History and Economics, y a mi editora Caroline Knight. Debo mucho a Margaret Hanbury y, en Penguin, a Simon Winder, por haber hecho posible este volumen. Por último, me siento principalmente deudor de mi familia, cuyo estímulo y apoyo constantes me han alentado a terminar este proyecto. *[N. del A.]*

alza una mezcla de keynesianismo y de versiones moderadas de planificación socialista. Por ejemplo, en la Gran Bretaña de 1964, su primer ministro Wilson pensaba que, como paladín de las fuerzas de la modernidad, debía elaborar un "plan nacional" que regenerase el país. Sólo en los Estados Unidos, y únicamente después de finalizada la recurrente represión de la era McCarthy, la población parecía inmune al encanto comunista. Estaba claro, por lo tanto, que la comprensión del mundo moderno requería conocer a Marx; y era en el *Manifiesto comunista* donde mejor se exponía su mensaje.

Sin embargo, en las décadas de 1980 y 1990, el panorama político de este mundo de mediados del siglo XX se transformó por completo. La caída del Muro de Berlín en 1989, el colapso de la Unión Soviética en 1992 y la extinción de los partidos comunistas en todos los países a excepción de China y del sudeste asiático supusieron el repentino final de la Guerra Fría, que casi todo el mundo había llegado a aceptar como parte del orden natural de las cosas. Nadie habría previsto que el comunismo iba a salir de la historia de una manera tan precipitada e indigna.

Los partidos socialistas y socialdemócratas también se vieron obligados a ponerse a la defensiva. A partir de los acontecimientos de París en mayo de 1968 surgieron movimientos libertarios y antiautoritarios tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político. La aparición de un conservadurismo liberal *(laissez-faire)* más agresivo –encabezado por la señora Thatcher en Gran Bretaña y por el presidente Reagan en los Estados Unidos– desembocó en la ruptura del consenso logrado tras la Segunda Guerra Mundial y construido sobre la estabilidad de los intercambios, el pleno empleo y la seguridad social. Al mismo tiempo comenzó a quebrarse la base electoral de la socialdemocracia, a medida que desaparecía en todo el mundo desarrollado el empleo industrial tradicional ante el desplazamiento de las manufacturas al Tercer Mundo. Asimismo, el desarrollo de la electrónica y de la tecnología de la información provocó la reducción del tamaño de las empresas, la precarización del empleo e incluso un mayor desempleo entre los trabajadores manuales. En la nueva era, la creciente prosperidad de la mayoría de los asalariados en las economías avanzadas estuvo acompañada de una mayor inseguridad y del surgimiento de una subclase que carecía de función útil en la economía postindustrial. Se abandonaron las tradicio-

nales aspiraciones socialistas y socialdemócratas a diseñar la economía o redistribuir la riqueza.

El aumento del empleo femenino ha hecho que el lenguaje del *Manifiesto* parezca obsoleto: han cesado todos los llamamientos a la unidad de los "trabajadores". La creciente individuación de los intereses políticos y la proliferación de campañas monotemáticas han hecho impensable la pretensión de convertir la clase en partido. Ya no es posible creer en la plausibilidad o incluso en la conveniencia de una futura sociedad comunista. En esta nueva era, el *Manifiesto* ya no llama automáticamente la atención, y su relevancia precisa ser repensada. ¿Acabará siendo uno de esos poquísimos textos políticos –otros pueden ser la *República* de Platón, *El Príncipe* de Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes o *El contrato social* de Rousseau– que siglos después de su redacción original todavía conservan su capacidad para impactar? ¿O verá reducida su importancia, como la que una vez tuvo el movimiento comunista, hasta convertirse en un mero objeto de curiosidad para especialistas en historia del pensamiento político?

Para esta pregunta hay una respuesta sencilla. El *Manifiesto* continuará siendo un clásico, aunque sólo sea por su breve pero todavía insuperable descripción del capitalismo moderno. Marx fue el primero en evocar los poderes aparentemente ilimitados de la economía moderna y su alcance verdaderamente global. Fue el primero en explorar la asombrosa transformación acontecida en menos de un siglo como consecuencia del surgimiento del mercado mundial y el desencadenamiento de los poderes productivos sin precedentes de la industria moderna. También describió el carácter siempre incompleto, incesantemente turbulento e ilimitado del capitalismo como fenómeno. Destacó su tendencia inherente a inventar nuevas necesidades y los medios para satisfacerlas; la subversión de todas las prácticas y creencias culturales heredadas; la ruptura de todos los límites religiosos y seculares; la desestabilización de toda jerarquía consagrada, fuera ésta entre dominadores y dominados, entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, y la transformación de todo objeto en mercancía.

En suma, el *Manifiesto* bosqueja una interpretación de la realidad que, en los inicios de un nuevo milenio y en contra de la verborrea sin límites sobre la globalización y la desregulación, parece una representación de nuestro propio mundo tan poderosa y contemporánea como pudo parecerles a quienes lo leyeron en 1848.

En el período anterior a 1870, los economistas políticos fueron reacios a reconocer el poder transformador de la industrialización debido a que seguían obsesionados con la superpoblación y con el fantasma de los retornos decrecientes.[1] Fueron los socialistas de las décadas de 1830 y 1840, en especial los seguidores de Robert Owen, en calidad de apóstoles de lo que por entonces se denominaba "ciencia social", los que se identificaron con un porvenir de abundancia y con la posibilidad de una sociedad libre de escasez. No obstante, tales potencialidades se identificaban con la ciencia y la cooperación. En general no se asociaban con el mercado, al que se denunciaba como un sistema de intercambio desigual, de "guerra de todos contra todos" o de "compra barata y venta cara". Desde esta perspectiva era fácil caer en la nostalgia de una sociedad "más sencilla" en la que las expectativas eran predecibles y las necesidades fijas. Lo que fue inusual, si no único, del *Manifiesto* –lo que en absoluto es cierto para el resto de las obras de Marx– fue su decidida interpretación modernista, en la cual el mercado capitalista mundial no sólo se identificaba con desestabilización y explotación, sino también con un poder emancipador, el poder para liberar a las personas del retraso y de la dependencia que se fundamentaban en la tradición.

Desde que se escribió el *Manifiesto*, la innovación constante, la invención incesante de nuevas necesidades y la creación de nuevos mercados no han cesado. La tendencia a la expansión sin límites continúa, aunque su situación sea ahora difícil debido a los peligros medioambientales, como antaño lo fue como consecuencia de los retornos decrecientes. El comunismo, como ha demostrado más tarde la historia, no respondió a las tendencias contradictorias que operaban en el mundo representado en el *Manifiesto*. Sin embargo, con independencia de lo que se ha dicho sobre el resto del *Manifiesto*, su principal logro fue haber construido su teoría a partir de una interpretación radicalmente distintiva y novedosa del mundo moderno que, a pesar de los enormes cambios acontecidos en un siglo y medio, todavía nos sigue resultando familiar.

Las razones de la importancia histórica del *Manifiesto* son poderosas. Durante un siglo, incluso más, su teoría de la historia como una lucha de clases que inevitablemente desemboca en el triunfo del comunismo, una teoría que hoy en día nos parece tan increíble, constituyó un credo que suscribieron cientos, a veces miles, de personas en todo el mundo. Enunciadas no como un principio ni como un deseo, sino como un

conjunto de predicciones, las formulaciones del *Manifiesto* apuntalaron la creación de un movimiento obrero mundial en el último tercio del siglo XIX y, en el siglo XX, alimentaron muchos de los conflictos políticos –y no pocas guerras– que hicieron trizas el mundo entre 1917 y 1989.

El *Manifiesto* contiene también una interpretación más atenuada de la historia, cuyo impacto trascendió a los grupos socialistas y comunistas. Afectó profundamente la historiografía y la comprensión de la sociedad de quienes no estaban directamente familiarizados con las obras de Marx. La batalla de ideas y credos fue sustituida por una lucha entre fuerzas sociales que se juzgaban de acuerdo con la consecución de un objetivo: la inminente o eventual revolución social. La "concepción materialista de la historia", que Marx y Engels aplicaron a la historia del comunismo en el *Manifiesto*, tuvo también una gran aceptación fuera de las filas comunistas y terminó por generar una forma de entendimiento social e histórico que aún hoy continúa en vigor, incluso después de que el comunismo ha comenzado a desvanecerse en la historia.

Incluso ahora, por ejemplo, hay un abanico de personas, que va desde los desesperados veteranos de la "vieja izquierda" hasta los presuntuosos nuevos paladines del derecho a la libre empresa, que parece estar de acuerdo en que el desarrollo del mundo capitalista sólo se topó en su devenir histórico con un gran desafío: el del socialismo revolucionario que representaba la clase obrera industrial. Ambos grupos parecen concluir que, tras la derrota definitiva de este desafío, desaparecerá todo obstáculo al desarrollo futuro de un capitalismo sin límites y completamente globalizado.

Este balance, efectuado a partir del final de la Guerra Fría, deja bien claros los prolongados efectos del *Manifiesto*, unos efectos que quizá también se puedan observar en otro nivel, más elegante, en la postura adoptada por ciertas corrientes posmodernas. Ésta es la interpretación de los teóricos franceses y norteamericanos que han llegado a la conclusión de que, de la misma manera que ha terminado la lucha de clases en torno del comunismo, también la propia historia ha llegado a su fin. Una forma de hacer frente a tales conclusiones es señalar que los desafíos al desarrollo global del capitalismo *laissez-faire* no comenzaron ni con la industrialización ni con el socialismo revolucionario. Tampoco es probable que el colapso del comunismo y el final de la época industrial supongan su desaparición. El fin del viejo milenio ya ha asistido al ini-

cio de otros intentos, inspirados de manera diferente, de encauzar el sistema económico mundial por derroteros más sostenibles y éticamente aceptables.

Sin embargo, la mejor respuesta a este tipo de posmodernismo consiste en prestar atención a la secuencia, hoy en día olvidada, de acontecimientos que dieron lugar a la construcción del imponente relato histórico que atribuimos a Marx. Una investigación sobre la construcción del *Manifiesto* puede explicar cómo se elaboró esta interpretación del mundo, todavía hoy convincente. Tal explicación exige contar una historia algo extensa y compleja. La historia, empero, es importante porque pone en evidencia que una gran parte de lo que el *Manifiesto* postuló, y de lo que más tarde se aceptó como una manera racional de entender el nacimiento del mundo moderno, pertenece más al reino de la mitología que al de la realidad.

En particular, tal relato mostrará que lo que en Alemania se convirtió en socialismo marxista no tuvo nada que ver al principio ni con la industrialización ni con las aspiraciones sociales y políticas de los obreros industriales. Por el contrario, surgió a partir de las discusiones entre discípulos radicales del filósofo alemán Hegel sobre lo que debía reemplazar al cristianismo o a su variante racionalizada por Hegel, el "espíritu absoluto". Es más, si se contempla desde una perspectiva más amplia, europea, la aparición del socialismo alemán a partir de un movimiento de reforma religiosa no resulta particularmente sorprendente. El socialismo también había surgido en Gran Bretaña y en Francia a partir de movimientos poscristianos de reforma religiosa a principios del siglo XIX.[2]

En el *Manifiesto*, Marx y Engels consiguieron borrar, no sin esfuerzo, estas huellas religiosas y sustituirlas por una genealogía socioeconómica apropiada a la nueva imagen comunista que tenían de sí mismos. De hecho, como mostrará esta introducción, no sólo suprimieron la prehistoria religiosa del comunismo, sino también *toda* forma de prehistoria intelectual. No hicieron mención alguna a la deuda intelectual del *Manifiesto* con los historiadores clásicos alemanes, ni tampoco con la denominada Escuela Histórica Alemana de Derecho, dedicada a historiar las formas de propiedad, ni con Adam Smith o Simonde de Sismondi ni con sus obras sobre el funcionamiento de la sociedad comercial, ni con la crítica de Proudhon contra la propiedad y la comunidad, ni con los

avances de la tradición iusnaturalista del siglo XVII con su concepción histórica de comunidad y de propiedad privada. En el borrador del *Manifiesto* desaparece cualquier referencia a estas ideas, religiosas o seculares. La atención se desvía de las ideas socialistas o comunistas a las fuerzas sociales que supuestamente representaban aquellas ideas. De este modo, la historia del socialismo o del comunismo se convertía en sinónimo del surgimiento del proletariado industrial y de la transición a la sociedad moderna, comenzando en la Revolución Industrial británica para extenderse por Europa y América del Norte. Las guerras y las revoluciones eran subproductos de conflictos sociales y políticos engendrados en el proceso de industrialización mundial.

Pero a pesar del *Manifiesto*, el socialismo o el comunismo nunca llegaron a ser sinónimos de los fines del "proletariado". Los orígenes especulativos o casi religiosos y el carácter de los credos socialistas, incluyendo el que se levanta sobre los pronunciamientos del mismo *Manifiesto*, seguían entreviéndose por las rendijas de una fachada socioeconómica laboriosamente labrada. El simple hecho de la proletarización no desató las guerras y revoluciones del siglo XX; lo hicieron las experiencias de cataclismo social y político, formadas y articuladas a través de los lenguajes militantes y apocalípticos del comunismo o del socialismo revolucionario. Por esta razón, los historiadores han comparado con acierto las pasiones, la intransigencia y el extremismo de las revoluciones del siglo XX con las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

Hay que dar explicaciones similares a la cuestión del declive socialista en la segunda mitad del siglo XX. Aunque la crisis de la doctrina socialista y el colapso de los Estados comunistas se precipitaran como consecuencia de factores políticos, militares y socioeconómicos, la acentuada secularización de las creencias políticas en las décadas anteriores a 1950 fue igualmente importante. El fin del comunismo no fue el "final de la historia", sino el ocaso de una época en la que la crítica al capitalismo mundial coincidió con el surgimiento y el declive de una poderosa y organizada religión poscristiana que, en nombre de la ciencia, se dirigió a los oprimidos.

Mi último comentario general sobre la recurrente importancia histórica del *Manifiesto* tiene que ver con su poder como texto, con su fuerza retórica. Incluso quienes nunca lo habían leído eran capaces de recordar sus llamamientos y eslóganes: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del

comunismo"; "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases"; "Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas"... "¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAÍSES, UNÍOS!".

Sin embargo, el poder del *Manifiesto* no sólo se basa en estas memorables frases. Tampoco se puede decir que su impacto derive de su diseño en conjunto. La última sección se redactó con premura y parece inacabada, mientras que la tercera, a pesar de sus pullas en ocasiones brillantes, es arbitraria y sectaria. Es indudable, por tanto, que su poder se concentra en las primeras dos secciones. Apoyados en la casuística y en la lógica extremadamente firme de su argumento, y animados por sus sorprendentes cambios retóricos, todos sus párrafos mantienen todavía su capacidad para sorprender y desconcertar.

Aún hoy –y sobre todo en la década de 1840– los lectores de un "manifiesto" esperarían encontrar en él (como habrían encontrado en un borrador anterior compuesto por Friedrich Engels) una declaración de los "Principios del comunismo", o incluso (en una versión todavía anterior propuesta por otro miembro de la Liga Comunista, Moses Hess) "una confesión comunista".[3] En la década de 1840, como pronto quedará claro, el comunismo se identificaba generalmente con las tradiciones radicales del cristianismo y con las ideas del racionalismo jacobino derivado de la Revolución Francesa. El argumento de partida del *Manifiesto* es muy diferente. Se abre con un prolongado tributo a su enemigo declarado –la encarnación misma de la propiedad privada y el egoísmo–, la "burguesía" y la "moderna sociedad burguesa". La "burguesía" había "creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas". En un centenar de años había "creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas". Si la "moderna sociedad burguesa" se estaba aproximando a su fin y estaba a punto de producir su opuesto, el comunismo, no era debido a los fallos de la burguesía sino a sus triunfos.

El final estaba cerca. Al igual que el "mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros", la burguesía, por el mismo alcance del avance material que había logrado, había "forjado las armas que deben darle muerte". Había producido también "los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos,

los proletarios". La primera sección concluye entonces con una descripción de la formación del proletariado como clase. La industria moderna o la Revolución Industrial, el gran logro burgués, había reemplazado el aislamiento de los trabajadores por su "combinación revolucionaria" en grupo. La caída de la burguesía y la victoria del proletariado "son igualmente inevitables".

La segunda sección no es menos sorprendente, aunque su tono es completamente distinto. En un extraordinario cambio de lo épico a lo trivial, el escenario ya no es la fábrica y la contaduría sino el interior de una casa burguesa. Allí nos encontramos al burgués, no al artífice hercúleo, al transformador del mundo, sino a un autocompasivo padre de familia, a un zalamero señor de su casa que se seca aterrorizado el sudor frío de la frente y retuerce las manos orondas en una súplica por escapar al justo castigo que el comunismo con toda seguridad le tiene reservado.

A pesar de su título, "Proletarios y comunistas", esta sección es ante todo un diálogo imaginario entre el comunista y el burgués, un diálogo en el cual se esboza la fisonomía del "espectro" comunista en sus detalles más espeluznantes y descarnados. El pasaje es amargo y burlón. La mayor parte de los feroces cargos imputados a los comunistas –que practicaban el comunismo con las mujeres y reivindicaban la abolición de la nacionalidad, la destrucción de la propiedad y de la civilización– acaban arrojados a los pies del burgués. Los comunistas sólo asumen de buen grado unos pocos. De manera que el exorcismo del "fantasma" resulta inquietante en extremo. Porque, aunque se invita a la burguesía a abandonar sus temores infantiles, sólo es para confrontarla con el terror genuino y arraigado a la revolución venidera.

A su vez, el sadismo juguetón de este pasaje sólo resulta posible merced a una tercera e igualmente llamativa característica del *Manifiesto:* el cambio de identidad de "el comunista". "El comunista" no es quien amenaza al burgués. Los comunistas no tienen responsabilidades personales en la inminente expropiación de la burguesía; el proletariado sólo tiene el papel que la historia le ha asignado. Los comunistas no son aquellos que adhieren a un conjunto determinado de "ideas o principios", "simplemente expresan, en términos generales, las relaciones reales que surgen de la lucha de clases existente, de un movimiento histórico que está teniendo lugar ante nuestros ojos". Este "movimiento histórico" es expresión de

la revuelta de las modernas fuerzas productivas contra las modernas condiciones de producción, contra las relaciones de propiedad que son las condiciones de existencia de la burguesía y de su dominio. La única característica definitoria del comunista es que tiene una clara conciencia de este hecho.

El comunista, por lo tanto, es alguien que tiene la ventaja de "entender claramente la línea de marcha, las condiciones y los resultados generales últimos del movimiento proletario". Entre esos "resultados generales últimos" están la desaparición de las "distinciones de clase" y la concentración de toda la producción en manos de "los individuos asociados" o, como diría luego la versión inglesa, de "una vasta asociación de toda la nación". Al final, "el poder público perderá su carácter político" y, en lugar de "la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase", surgirá "una asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos".

◆◆◆

¿Eran estas audaces afirmaciones producto de un único proceso de razonamiento, o bajo esta apariencia de unidad teórica se ocultaba un agregado ad hoc de proposiciones derivadas de distintas fuentes? ¿Por qué una declaración comunista como ésta dio tanta importancia a los logros conseguidos por la "burguesía" en la transformación del mundo? ¿Por qué partió del supuesto de que los sistemas sociales y políticos existentes eran irreformables o de que las crisis económicas periódicas presagiaban el inminente final de todo sistema de propiedad? ¿Por qué asumió la existencia de una afinidad especial entre los agravios de los trabajadores y los fines del comunismo? Y por último, ¿por qué supuso que un proceso histórico, gobernado no por ideales sino por el enfrentamiento entre intereses materialmente antagónicos ("la lucha de clases"), debería tener, empero, un resultado moralmente deseable?

LA RECEPCIÓN DEL *MANIFIESTO*

Hasta hace poco habría sido difícil encontrar respuestas claras a preguntas tan obvias como éstas. La historia de la recepción del *Manifiesto*, tanto

de sus cambiantes usos políticos como del significado tornadizo atribuido a su teoría, ayudará a explicar por qué era tan difícil plantear tales preguntas.

Desde sus mismos inicios, el interés por elaborar el *Manifiesto* parece haber estado gobernado más por sus fines políticos inmediatos que por sus objetivos comunistas últimos. Escrito con premura por Marx en las primeras semanas de 1848 a partir de borradores anteriores de Engels, el *Manifiesto* apareció mientras se vivía en toda Europa una revolución que se extendería desde el Báltico a los Balcanes. Pero a pesar de, o quizá a causa de, esta contingencia temporal, su impacto inmediato fue nulo. Escrito en alemán, tan sólo apareció una edición en 1848.[4] En medio de las incertidumbres del levantamiento revolucionario, pronto se abandonaron los planes para traducir el documento a los cinco idiomas que se anunciaban al principio del texto, y en Alemania incluso sus autores hallaron buenas razones para restar importancia a los objetivos del *Manifiesto* así como del "partido" al que supuestamente representaba.[5] Es más, casi en el mismo momento en que concluían las revoluciones de 1848 –la de París, en febrero; la de Viena y Berlín, en marzo– se disolvió la Liga Comunista, organización que había encargado el *Manifiesto.*

Fue el secretario recientemente nombrado del Comité Central de la Liga Comunista, el mismo Marx, quien tomó tal decisión. Porque una vez que la revolución se hubo extendido a Alemania y Marx pudo retornar de su exilio en Bruselas y París, su primer objetivo fue retomar su carrera política como editor de la radical *Rheinische Zeitung* (Gaceta Renana), cuya sede estaba en Colonia, una carrera que había interrumpido cinco años antes, en 1843, tras la clausura del periódico por parte del gobierno prusiano. Ahora, de nuevo como editor de la rebautizada *Neue Rheinische Zeitung* (Nueva Gaceta Renana), Marx consideraba que era prematuro realizar en Alemania los objetivos políticos que se diseñaban en el *Manifiesto:* "constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado". El subtítulo del nuevo periódico era "Órgano de la democracia" y su objetivo, representar al ala radical de la "revolución burguesa", era comparable al de la Revolución Francesa de 1789. Incluso aunque en el *Manifiesto* se hubiera predicho confiadamente que "la revolución burguesa alemana no podrá ser sino el preludio inmediato de una revolución

proletaria", Marx consideraba que en aquellas nuevas circunstancias resultaría bastante inapropiado seguir el mandato del *Manifiesto* de "inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado". El objetivo era establecer un gobierno representativo y las libertades liberales asociadas a la Revolución Francesa de 1789. Sólo entonces sería posible llevar a cabo otra revolución que aboliera la propiedad privada. Marx, por consiguiente, se opuso al programa exclusivo para los trabajadores propuesto por otro miembro de la Liga Comunista, el líder de la Sociedad de Trabajadores de Colonia, Andreas Gottschalk. Sin embargo, como era imposible suprimir esta inoportuna manifestación de independencia de la clase obrera, Marx disolvió la Liga con el objetivo de marginar a Gottschalk y a sus seguidores.

No obstante, en diciembre de 1848, Marx se vio obligado a aceptar el fracaso de su estrategia de apoyo a la revolución "burguesa" y de bloqueo al desarrollo de un partido proletario independiente. Las instituciones representativas no habían terminado con los poderes atrincherados de la autocracia, afincados en las fuerzas armadas y en la aristocracia de los principales estados alemanes. La burguesía germana se había mostrado incapaz de hacer su revolución y, temerosa de la amenaza proveniente de abajo, se deslizaba hacia la reacción. Por consiguiente, a principios de 1849, Marx cambió de postura y comenzó a promover activamente la independencia del proletariado. En aquel momento, sin embargo, el interés prioritario ya no era convertir la revolución "burguesa" en revolución "proletaria". Era más bien salvar lo poco que se había ganado durante la primavera de 1848, con el fin de hacer frente a la victoria cada vez más segura de la reacción.

Entre 1850 y 1870 el *Manifiesto* sólo permanecía en el recuerdo de algunos veteranos germanoparlantes de las revoluciones de 1848. En el recientemente constituido imperio alemán de Bismarck se publicó por primera vez de manera significativa a raíz de un juicio celebrado en 1872 contra los líderes socialdemócratas August Bebel y Wilhelm Liebknecht (otro veterano de la Liga Comunista), acusados de traición por oponerse a la guerra con Francia. Para obtener pruebas contra ellos, la acusación recuperó en los archivos del tribunal el hasta entonces olvidado *Manifiesto*, con la esperanza de hacer de su afirmación antipatriota, "los obreros no tienen patria", el cargo más grave. El efecto inintencionado de esta

iniciativa fue posibilitar que los editores socialistas evadieran las leyes de censura y emprendieran una nueva publicación del *Manifiesto.* Y he aquí la nueva edición alemana de 1872.

Desde entonces, con el extraordinario crecimiento de los partidos socialistas y socialdemócratas en gran parte del mundo, aumentó rápidamente el número de traducciones y de nuevas ediciones. En 1914 ya había algunos centenares, entre los que se incluían traducciones al japonés, al *yiddish*, al esperanto, al tártaro y a las principales lenguas del imperio ruso.[6]

A primera vista parecía que la crisis política de Francia que siguió a la derrota y abdicación de Napoleón III en 1870-1871 iba a desatar una nueva oleada de revoluciones similar a la de 1848. A los intentos iniciales de crear asociaciones internacionales de radicales, demócratas o socialistas en la década de 1840 le siguió, en 1864, la constitución en Londres de la Asociación Internacional de Trabajadores. Su secretario era Karl Marx. Esta asociación, ahora conocida en los libros de Historia como la Primera Internacional, comenzó su andadura como una modesta colaboración entre sindicalistas ingleses y franceses cuyo objetivo era impedir la utilización de trabajadores extranjeros por parte de empleadores en sus conflictos por la competencia comercial entre constructoras.[7] Marx intentó utilizar su cargo de secretario para convertir la asociación en un vehículo de solidaridad obrera internacional. Aunque nunca fue más que una organización de papel, el aumento de su alcance geográfico y la ampliación de sus aspiraciones políticas, propiciados tras una serie de congresos bien publicitados, dieron fama mundial a la Internacional a finales de la década de 1860. Durante el turbulento período que siguió a la guerra franco-prusiana y el colapso del Segundo Imperio, muchos europeos creyeron que la Internacional había estado detrás de la toma de París durante seis semanas, efectuada en la primavera de 1871 por los radicales y la "clase obrera": la Comuna de París. En las regiones industrializadas de Europa occidental se creyó que había sido responsable de una gran oleada de huelgas, y en Alemania se pensó que había tenido que ver con la aparición de los primeros partidos obreros de masas inspirados, al menos en parte, en un programa socialista. No es de extrañar que todos estos acontecimientos dieran notoriedad internacional a Marx. Su defensa de la Comuna, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, escrita en Londres en 1871 mientras era secretario de la Asociación Internacional

de Trabajadores, provocó que la prensa conservadora de todo el mundo lo acusara de ser el líder de una secreta conspiración internacional de trabajadores comunistas. Tras alcanzar la cúspide de su creciente reputación como autor de *El capital*, publicado por vez primera en 1867, se convirtió de la noche a la mañana en el mayor arquitecto revolucionario del socialismo "científico".

Pero las circunstancias políticas en las que se publicó el *Manifiesto* eran muy diferentes de aquellas en las que se había escrito. En el período transcurrido entre la década de 1870 y 1914, la importancia dada al *Manifiesto* por la principal corriente de partidos socialistas de Europa occidental y central fue básicamente emblemática. A mediados de la década de 1860, en los debates suscitados en la Primera Internacional se habían cuestionado críticamente las principales ideas del *Manifiesto* sobre la viabilidad de su concepción del comunismo y sobre la plausibilidad de su supuesta transición de un todopoderoso Estado socialista a una sociedad comunista sin Estado. Sin embargo, el éxito de Marx en expulsar en 1872 al revolucionario ruso Mijail Bakunin y a sus seguidores de la Internacional supuso que a partir de entonces fueran los "anarquistas" quienes suscitaran un temor por tales cuestiones.[8] Además, durante el proceso de constitución de la Segunda Internacional en 1889, la exclusión del anarquismo, tanto doctrinal como institucionalmente, se convirtió en característica definitoria de la nueva ortodoxia socialista.[9] Los nuevos partidos socialistas europeos de las décadas de 1870 y 1880 se basaron en la participación del trabajo organizado en el sistema político existente.

En estas circunstancias, el programa político perfilado en el *Manifiesto* ya no podía considerarse relevante. El supuesto de un mundo posible tras la supresión de la propiedad privada parecía cada vez más remoto, al tiempo que la insistencia en la "destrucción forzosa de todas las condiciones sociales existentes" parecía realmente peligrosa. De la misma manera, su idea de partido guardaba poca relación con las existentes en la década de 1840.[10] El lenguaje del *Manifiesto* había retornado a las asociaciones cosmopolitas, masónicas e ilustradas de una iglesia invisible: "los comunistas" no formaban "un partido aislado", eran ellos quienes marcaban "los intereses comunes de todo el proletariado, con independencia de toda nacionalidad" y conocían perfectamente "los resultados generales definitivos del movimiento proletario".[11] Por su

parte, el término se había aplicado a un pequeño grupo de espíritus animados por sentimientos compartidos: por ejemplo, "nuestro partido" tal y como fue utilizado por Marx en la década de 1850 para referirse al primer equipo editorial del *Neue Rheinische Zeitung* en 1848.[12] Por el contrario, en la década de 1870, "partido" había llegado a significar una organización nacional, con una constitución democrática y política que se decidía en congresos anuales, una organización programada para disputar elecciones y, crecientemente, para participar en instituciones representativas. Sobre todo por estas razones, los nuevos partidos preferían denominarse "socialistas" o, incluso mejor, "socialdemócratas" en lugar de "comunistas".

Si el *Manifiesto comunista* se estudió en las décadas posteriores a 1870 fue sobre todo como ejemplo pionero de socialismo "científico". Una vez más, sin embargo, tal interpretación resulta extemporánea. Había sido escrito como una contribución al debate de la década de 1840 sobre el "comunismo". Su principal argumento, como veremos, era la promesa de una concepción de comunismo viable, basada en la historización de la idea de propiedad privada. En las décadas de 1870 y 1880, sin embargo, este texto comenzó a presentarse a los lectores socialistas como si se tratara de una contribución a la creación de una teoría cada vez más cósmica y gigantesca, cuya argumentación última ya no era política, sino metodológica y ontológica. Ésta fue la concepción "científica" del mundo, incluso del ser mismo, que iba a adquirir dimensiones cada vez mayores y grandiosas en los siguientes setenta años. Desde la "concepción materialista de la historia", a través del "marxismo", al "materialismo histórico" y al "materialismo dialéctico", el proceso alcanzó su clímax de grandilocuencia y banalidad en 1940 tras la enunciación del materialismo dialéctico e histórico de Iósiv Stalin: "la interpretación mundial del partido marxista leninista".

El camino lo había iniciado Engels a finales de la década de 1850 con la connivencia de Marx, en un intento por dar una nueva apariencia a su trabajo y por atraer a una nueva generación posterior a 1848 de radicales seculares y científicos. La obra de Marx iba a ser presentada como un gran descubrimiento científico, el comienzo de una nueva "concepción materialista de la historia" sin precedentes. "Al igual que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica", proclamó Engels en el entierro de Marx en 1883, "Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia

humana".[13] Esta declaración no sólo era extremadamente ajena a las cuestiones que estaban en el candelero en los debates políticos de la década de 1840, sino que desvinculaba efectivamente la nueva "ciencia" de todo lo que la relacionaba con el pensamiento político y social precedente.

Para quienes se sintieron especialmente atraídos por tales afirmaciones, la primera generación de "marxistas" que entró en la vida política en la década de 1870, *El capital* de Marx o, incluso mejor, el *Anti-Dühring* de Engels de 1877 eran una guía más fiable para la interpretación del nuevo mundo que el *Manifiesto*.[14] De manera que, tras haber dejado de ser el bosquejo de un programa político y sin haber llegado a convertirse tampoco en un compendio definitivo del "socialismo científico", el *Manifiesto* fue crecientemente considerado a finales del siglo XIX como una honorable reliquia política, el entrañable, aunque algo polvoriento, certificado de nacimiento del socialismo revolucionario y un temprano y perdurable símbolo de la independencia política e intelectual de la clase obrera. Conscientes de las trabas puestas a los socialistas en el nuevo Imperio alemán de Bismarck, los mismos Marx y Engels reforzaron intencionalmente esta interpretación en su prefacio a la edición alemana de 1872. "El *Manifiesto* –escribieron– es un documento histórico que no tenemos derecho a modificar."[15]

Por consiguiente, y por extraño que pueda parecer, fue en el siglo XX antes que en el XIX cuando el *Manifiesto comunista* adquirió su mayor relevancia política. Sólo entonces, activado tras el estallido de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Bolchevique de 1917, el *Manifiesto* fue capaz de apelar, como desde su propio mundo subterráneo, a los verdaderos "comunistas" para que representaran al pie de la letra la escena apocalíptica de la revolución mundial.

Incluso en la década de 1870 hubo quienes estuvieron decididos a seguir los mandatos del *Manifiesto comunista* de manera más literal de lo que las principales corrientes de los partidos socialistas estuvieron dispuestas a aceptar. En un régimen autocrático como el imperio zarista, carente de tradición en gobiernos representativos y organizaciones socialistas u obreras, "el derrocamiento forzoso de todas las condiciones sociales existentes" tenía muchísimo más sentido. No obstante, fue en Europa occidental y América del Norte donde una multitud de intransigentes y militantes grupos de disidentes, frustrados por la aparente docilidad de los partidos socialistas parlamentarios, se disputó hasta en los más mínimos

detalles el significado y las implicaciones de las prescripciones del *Manifiesto*. El triunfo de la revolución dirigida por los bolcheviques de la Rusia de 1917 hizo que estos curtidos sectarios pasaran de la periferia al centro mismo de la política socialista.[16]

La constitución de la Tercera Internacional dio lugar a una forma sin precedentes y global de ortodoxia marxista e imbuyó al *Manifiesto comunista* de una condición canónica completamente nueva.[17] La *ingenuidad* filosófica del "marxismo" posterior a 1870 cayó bajo el plomizo peso del dogmático e intolerante "marxismo leninismo". Las numerosas pero limitadas ediciones del *Manifiesto comunista* vinculadas a los partidos socialistas y a las sectas marxistas del período anterior a 1914 fueron engullidas por ediciones generales de clásicos marxistas leninistas que se publicaban a raudales en el Instituto de Lenguas Extranjeras de Moscú. Los nuevos partidos, formados expresamente para apoyar la Revolución de Octubre y para aplicar sus principios en el resto del mundo, iban a ser llamados partidos comunistas. El *Manifiesto del Partido Comunista*, por darle su nombre completo y original, se convirtió en un texto cuyas propuestas todos los comunistas debían aprender, comprender y aceptar. Las glosas y manuales ortodoxos eliminaron amablemente las discrepancias. El único cambio sancionado fue el que sugirieron Marx y Engels en 1872. Su superficial observación, en origen enunciada por Marx en relación con la Comuna de París –que la clase obrera no podía "simplemente agarrar el aparato del Estado ahora disponible y blandirlo en su propio beneficio"–, fue elevada por Lenin al estatus de ex cátedra, decretándose que marcaba la frontera entre socialismo y comunismo. Se declaró que los oportunistas partidos socialistas de la época anterior a 1914 habían eludido la revolucionaria consecuencia de esta verdad: los comunistas debían "*aplastar* el Estado".[18]

En la lucha en torno del comunismo, que dominó el mundo entre 1917 y 1992, el *Manifiesto* fue utilizado como si se tratara de un documento absolutamente contemporáneo. Se dio una importancia obsesiva a algunas de sus formulaciones y su interpretación genérica fue controlada con todo cuidado. La investigación sobre sus orígenes históricos tuvo un comienzo prometedor en la década de 1920, pero más tarde se marchitó.[19] Como resultado, desaparecieron las grandes y rudimentarias preguntas sobre la definición de comunismo y sobre la calidad del *Manifiesto* bajo el barniz cada vez más denso del monólogo marxista leninista.

Como demuestra la historia de la recepción del *Manifiesto*, el interés por el texto siempre estuvo dominado por circunstancias políticas específicas. En 1848 la situación política hizo que se restara importancia a las prescripciones del *Manifiesto*, incluso a su existencia. Tras su reedición en la década de 1870 se convirtió en un documento público. Pero la manera de leerlo siempre fue extremadamente selectiva. Al insistente énfasis en la presunta situación crítica del capitalismo y en la agria disputa sobre el papel que debía tener el partido político que llevara a cabo la revolución, lo acompañaron blandas e incuestionables suposiciones sobre la forma de la sociedad poscapitalista y la transición al comunismo. La aceptación virtualmente unánime del rechazo de Marx a los anteproyectos comunistas fue prueba de la desidia generalizada por explorar los nebulosos contornos de lo que parecía ser un futuro lejano.[20] Sin embargo, como iba a demostrar el siglo XX, tales cuestiones no eran académicas.

Con la caída del comunismo y la desintegración del marxismo, la reflexión sobre estos temas ha dejado de estar obstaculizada por la deferencia a la tradición doctrinal consagrada, según la cual el capitalismo formaba parte de un mismo proceso histórico, un juego de suma cero en el cual la derrota de uno implicaba el triunfo del otro. Lo que esta idea impedía era la posibilidad de reconocer que el socialismo o el comunismo eran sólo una corriente de la crítica que ha acompañado el crecimiento de la economía mundial en los tres últimos siglos. Definir el socialismo como la crítica a la economía política, supuso oscurecer el hecho de que el socialismo fue parte de un conjunto de formas sumamente idiosincrásicas de esa crítica, puesto que no se dirigía contra los defectos de la economía de mercado sino contra la misma economía de mercado. Lo que también se velaba era el hecho de que la mayoría de las principales críticas económicas a la economía de mercado, incluso cuando fueron asumidas por los socialistas, fue ajena a la tradición socialista o comunista. Por lo tanto, si de lo que se trata es de comprender el socialismo o el comunismo, éstos no deben ser situados en la historia de la economía sino en una historia más amplia: la del pensamiento político.

En el caso del *Manifiesto*, esto significa empezar en el mismo lugar a partir del cual comenzaron sus autores, a partir de las preguntas sobre el comunismo tal y como se planteaban a principios de la década de 1840. ¿Era el comunismo una inferencia justificada de la teología cristiana, la

verdadera base de una república o la forma social definitiva para la especie humana? ¿Cuál era la diferencia entre socialismo y comunismo? ¿Abogaba el comunismo por la igualdad absoluta o por la distribución según las necesidades? ¿Cómo podían la fiscalidad progresiva, la abolición de la herencia, la igualación de los salarios o la apropiación comunitaria de la tierra conducir a una sociedad sin Estado? ¿Cómo se podían definir las necesidades humanas fuera o más allá de lo que el mercado reconocía como consumo o demanda? ¿Con qué se sustituiría finalmente la hegemonía de la propiedad privada? ¿Con la vida colectiva y la comunidad de bienes? ¿Con la propiedad colectiva, la igualdad de posesión o alguna forma de "comunidad negativa" que quedara del período anterior al establecimiento de la ley, la propiedad privada y el Estado? Éstas eran las preguntas que se hacían en torno del comunismo en la década de 1840, preguntas a las cuales el *Manifiesto* dio una respuesta provocativa pero muy inconsistente.

EL "FANTASMA DEL COMUNISMO"

En la frase que abre el *Manifiesto*, Marx escribió una gran verdad al afirmar que "un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo". En Europa central esta imagen casi se había convertido en un lugar común a finales de la década de 1840. Por ejemplo, en el artículo "comunismo", escrito para el "Suplemento" de 1846 a la famosa enciclopedia liberal de la Alemania anterior a 1848, *Staats-Lexicon* de Rotteck y Welcker, el economista político Wilhelm Schulz escribió que "durante algunos años la conversación en Alemania ha versado sobre comunismo. Se ha convertido ya en un amenazador espectro que algunos temen y otros utilizan para meter miedo".[21] Tal encumbramiento del comunismo había sido sorprendentemente rápido. En la primera edición del *Staats-Lexicon* de 1834 ni aparecía el vocablo "comunismo" ni el fenómeno merecía mención alguna.

El uso de la palabra "comunismo" se generalizó en Francia a principios de la década de 1840 para referirse a una corriente ultrarradical del movimiento republicano que había reaparecido durante la Revolución de Julio de 1830. Los "comunistas" se distinguían por la importancia que daban a la igualdad y por su identificación con la radical etapa jacobina de la primera Revolución Francesa. Incluso las diferencias existentes entre

ellos reproducían las de la Revolución: entre los seguidores de Robespierre, de Hébert y especialmente del "Graco" Babeuf, quien en 1796 había intentado organizar un levantamiento contra el Directorio (el gobierno francés que siguió a la caída de Robespierre). De ahí la inicial identificación entre "comunismo" y "babouvismo". La evocación de este episodio se debía a un veterano conspirador revolucionario y superviviente del complot, Philippe Buonarroti, cuyo relato, *La conspiración por la igualdad de Babeuf*, apareció en Bruselas en 1828.[22] Según su versión de los hechos, los conspiradores, que se llamaban a sí mismos "los iguales", pensaban que la soberanía popular y la república virtuosa nunca podrían estar a buen recaudo mientras siguiera habiendo desigualdad. Por consiguiente, había que acabar con el gobierno corrupto de Termidor y sustituirlo por una "dictadura" de emergencia de "hombres sabios", semejante al Comité de Salvación Pública que había organizado el Terror dos años antes. Tal institución expropiaría a los ricos, tomaría posesión de la tierra y establecería una comunidad de bienes antes de devolver el poder al pueblo constituido en república igualitaria y democrática.

La doctrina reapareció en las sociedades republicanas radicales formadas a raíz de la Revolución de Julio de 1830.[23] Los defensores de la república igualitaria, especialmente los miembros de la *Société des Droits de l'Homme* (Sociedad de los Derechos del Hombre), consideraban que la monarquía parlamentaria, el sufragio censitario y el liberalismo económico del nuevo "rey ciudadano", Luis Felipe, representaban una "traición". Los repetidos conatos de insurrección de miembros de sociedades situadas principalmente en París, compuestas por estudiantes y artesanos descontentos, desataron la respuesta gubernamental cada vez más represiva, de manera que en 1835 no sólo estaban fuera de la ley las sociedades republicanas, sino que también fueron prohibidas todas aquellas que defendían la república.[24]

Enfrentada a estas medidas de excepción, una parte de la oposición republicana pasó a la clandestinidad. Se constituyeron sociedades secretas, tales como la *Société des Saisons* (Sociedad de las Estaciones), que realizó en 1839 un chapucero conato de levantamiento, encabezado por Armand Barbès y Auguste Blanqui. Otros republicanos radicales, especialmente Etienne Cabet, optaron por la legalidad y a finales de la década de 1830 propusieron el "comunismo" como sustitutivo ostensiblemente pacífico y político de la idea prohibida de república igualitaria.

Admirador de Robespierre, Cabet estaba escandalizado ante la desidia del régimen de julio por mejorar la situación de los pobres. En su exilio de Londres entre 1834 y 1839, adonde acudió bajo el hechizo de *Utopía* de Moro, Cabet se inclinó hacia el "comunismo", describiéndolo en 1840 en su *Viaje por Icaria*, una laboriosa imitación de la obra maestra de Moro.[25] Pero más importante en la formación de su opinión política posterior fue el contacto que tuvo con Robert Owen. Como Owen, Cabet creía en la reforma del carácter a través del entorno, en el cambio pacífico a través de la creación de comunidades experimentales y en una alianza con la clase media ilustrada. A su regreso a Francia en 1839, impulsó sin éxito una amplia campaña a favor del sufragio universal. A éste, creía, le seguiría la elección de un dictador que iniciaría una transición de cincuenta años hacia el comunismo.[26]

Puede ser que Gran Bretaña también haya influido en la construcción de su interpretación económica. Porque mientras Buonarroti continuaba admirando la austeridad espartana y la simplicidad agraria elogiada por los escritores del siglo XVIII (Rousseau, Mably y Morelly), la Icaria de Cabet era opulenta y actual. Poseía una amplia red de ferrocarriles, explotación científica de última generación, enormes fábricas mecanizadas y una fuente de energía incluso más productiva que el vapor.

Con todo, las interpretaciones rivales de comunismo convergían en su aceptación de que lo necesario era mantener a raya el *ethos* corrosivo del individualismo. Poco después del establecimiento de Icaria, se quemarían todos los "libros dañinos". Luego, aunque la democracia participativa icariana reemplazara el "gobierno de los hombres" por la "administración de las cosas", se seguiría teniendo cuidado de proteger a los icarianos de las ideas desviadas. De la misma manera que hablar contra la igualdad sería delito punible en la república de los "iguales", en Icaria todo el arte y la literatura estarían sujetos a la aprobación comunitaria. La educación en las escuelas icarianas sería complementada con recitativos colectivos y grandes exhibiciones deportivas, al tiempo que los cánticos de las masas se encargarían de mantener la moral de los trabajadores industriales.[27]

El "comunismo" comenzó a ser objeto de atención pública en 1840. Los opositores al gradualismo de Cabet, los "violentos" Dézamy y Pillot, decidieron adelantarse a la inminente campaña de banquetes por la reforma electoral y convocar "el primer banquete comunista", celebrado

en Belleville y al que asistieron mil doscientas personas.[28] Algunos relacionaron este banquete con la oleada de huelgas que azotó París pocas semanas más tarde. Como colofón, a finales del año, un trabajador comunista, Darmès, miembro de una sociedad secreta, intentó asesinar al rey.

Si ésta era la realidad del "comunismo" en 1840, entonces resulta difícil dar cuenta de las oscuras e imponentes dimensiones del "fantasma del comunismo" cuando éste comenzó a desplazarse por tierras germanoparlantes en lo que quedaba de década. Pero la adopción de este vocablo en 1840 era sólo una muestra de los cambios experimentados en la constelación política, en concreto de la aparición, según percibieron los contemporáneos, de una yuxtaposición entre la vieja obsesión por la igualdad del republicanismo radical y el nuevo interés, predominantemente socialista, por la "asociación" como solución a la cuestión del "trabajo".

Antes de que terminara la década de 1830, no era gran cosa lo que compartían ambas posiciones. El comunismo era político. Representaba el resurgimiento de la tradición republicana revolucionaria, una ampliación de la causa de la igualdad que pasaba de la destrucción del privilegio a un asalto generalizado contra la propiedad privada. Por el contrario, el socialismo –un grupo de doctrinas inspiradas en Saint-Simon y Fourier– era contrario a la revolución, indiferente a las formas políticas, hostil con respecto a la igualdad y más interesado en la Iglesia que en el Estado. A largo plazo abogaba por el advenimiento de la armonía propiciada por una nueva ciencia social, y en el ínterin por la "asociación" o la "cooperación" como soluciones al "antagonismo" provocado por la competencia y el "egoísmo" de la vida social y de la economía.

En 1840 aparecieron dos libros que dieron forma, de dos maneras completamente diferentes, a este nuevo escenario político: *La organización del trabajo*, de Louis Blanc, y *¿Qué es la propiedad?*, de P.-J. Proudhon. El libro de Blanc pretendía combinar socialismo con republicanismo. Se centraba en la "cuestión del trabajo": un "sistema exterminador" de competencia acompañado por salarios decrecientes, la disolución de la familia y el declive moral; su causa, el dominio burgués, la hegemonía inglesa y la perversidad del egoísmo; su remedio, asociaciones de trabajadores bajo la tutela de un Estado republicano.[29] También Proudhon planteaba un tipo de socialismo, y entre sus propuestas prácticas se incluía

una forma no estatal de "asociación". Con todo, por lo que respecta a su principal objetivo a atacar, parecía más cercano a los comunistas. Porque a pesar de su tajante oposición al ascetismo y autoritarismo de los babouvistas, sostenía como ellos que "si se quiere disfrutar de igualdad política, hay que abolir la propiedad".[30] Fue así como en la opinión pública se fue mezclando gradualmente socialismo, comunismo y descontento laboral.

En las reacciones alemanas contra el "comunismo", esta nueva y difícil conjunción entre posiciones distintas u opuestas respecto de la cuestión laboral no resultaba problemática.[31] Al mismo tiempo, sin embargo, mientras se asociaba comunismo con "la furia por la igualdad", se lo fue desvinculando más o menos de sus raíces republicanas, reclasificándolo como parte de la "cuestión social" e identificándolo con una fuerza primordial y extrapolítica, "el proletariado". Así, en mayo de 1841 el conservador *Preussische Staats-Zeitung* (Diario Nacional Prusiano) relacionó el comunismo con "la miseria industrial de la sociedad moderna" y definió su ideario como "el grito angustioso de una clase infeliz y fanatizada", al mismo tiempo que el poeta exiliado Heinrich Heine informaba desde París que los comunistas poseían un lenguaje simple y universal, comprensible para todos, cuyos elementos básicos eran "hambre", "envidia" y "muerte".[32]

La publicación en 1842 del sólido y erudito estudio de Lorenz von Stein, *Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea*, reforzó en gran medida esta simplista cadena de asociaciones. Una vez más el "proletariado" adquiría un papel central. En el relato de Stein, socialismo y comunismo se incluían en la misma clasificación: eran respuestas al surgimiento del "proletariado" en la Revolución Francesa y a su transformación en una clase. El socialismo era la respuesta científica al problema del trabajo que terminaría con la escisión entre sociedad y Estado. El "comunismo" era su contrapartida instintiva y destructiva, encarnada en un proletariado cuya ignorancia y falta de propiedad lo impulsaban a llevar a cabo una definitiva redistribución irrealizable, incapaz de escapar al círculo vicioso en el que se encontraba atrapado.[33]

En la Alemania de la década de 1840, la palabra "proletariado" no se asociaba con el mundo de la industria moderna, sino con la miseria más abyecta, el pauperismo y el crimen. En el habla moderna, el proletariado era una "infraclase". Tal y como lo definió Marx por primera

vez en 1843, no eran "los pobres *surgidos naturalmente*, sino los *empobrecidos artificialmente*... las masas resultantes de la *disolución drástica* de la sociedad".[34] A pesar de los polos de desarrollo industrial, el incremento de la población total entre 1815 y 1848 había sobrepasado con mucho las oportunidades de empleo, una situación que en la década de 1840 había alcanzado dimensiones críticas. Era una sociedad en disolución, en el sentido de que las viejas categorías de la sociedad basada en la propiedad rural ya no describían la realidad económica, ni en las ciudades ni en el campo.[35]

Tres cuartos de la población alemana era campesina, si bien de este porcentaje la mitad eran jornaleros sin tierra y trabajadores semipauperizados. En Prusia, al este del río Elba, los términos onerosos de la emancipación de los siervos habían provocado el crecimiento de los sin tierra. En el norte y el oeste, una multitud de campesinos pobres dependía de la producción textil suplementaria de invierno, especialmente lino, para llegar a fin de mes. Sin embargo, los mercados interior y exterior de productos de lino se habían reducido drásticamente ante la competencia fabril inglesa de algodón y lino. En el suroeste de Alemania, la creciente subdivisión de la tenencia campesina y la dependencia de la papa provocaron una situación de extrema gravedad, casi semejante a la de Irlanda antes de la hambruna de 1846.

El sustento de los artesanos, en especial de aquellos que trabajaban en el saturado negocio del vestido y los muebles, era tan precario como el de sus indigentes clientes. Durante la primera mitad del siglo XIX, su número había aumentado rápidamente, un fenómeno provocado, según los contemporáneos, por la eliminación de las restricciones gremiales. Por lo tanto, cada vez eran más los pequeños maestros y aprendices que se veían obligados a emigrar en busca de trabajo, incluso fuera del país: a finales de la década de 1830 se estima que había veinte mil residiendo en París, diez mil en Londres y algunos miles más en otras ciudades, desde Viena y Zúrich hasta Bruselas y Nueva York.

La vida en las ciudades alemanas no era mejor que en el campo. En ciudades como Colonia, entre el veinte y el treinta por ciento de la población vivía de la beneficencia. El pauperismo y el desempleo iban parejos con el crimen. En esta urbe, otro término para referirse a sus pobres era "las clases peligrosas". Las estadísticas sugieren que la criminalidad se disparó en períodos de miseria tales como 1840-1841 y

1845-1847.[36] No había nada irracional, por lo tanto, en el interés de los contemporáneos por el crimen y el nivel de vida, un interés que se reflejó en las novelas del momento, desde *Oliver Twist* de Dickens hasta *Misterios de París* de Eugène Sue. Durante los peores años, la crisis agraria y la depresión industrial de 1844-1845, Ernest Dronke estimó que el 25% de la población de Berlín estaba constituido por vagabundos, criminales y prostitutas.[37]

En el período anterior a 1848 se había asumido que el crimen era una expresión de la necesidad y del odio hacia los ricos, un sentimiento compartido por todo "el proletariado", no sólo por los pobres y los trabajadores temporales sino también por los obreros industriales. La inclusión de la todavía minúscula población fabril en esta infraclase reflejaba una vez más la preocupación por el crecimiento de la fuerza de trabajo al margen de las categorías y expectativas de la sociedad propietaria. Según Robert von Mohl, en 1835, para los obreros fabriles, a diferencia de los aprendices, no cabía la posibilidad de convertirse en maestros; su subsistencia siempre dependería de la maquinaria, que pertenecía a otros. El proletariado, por lo tanto, estaba condenado a seguir siendo "un siervo encadenado como el Ixión a su rueda".[38] Era un grupo que no tenía nada que heredar, ninguna habilidad que aprender, ninguna razón para defender el matrimonio, ninguna esperanza de eludir el vagabundeo, un grupo "condenado para siempre a no poseer nada". ¿Quién podía dudar de su odio? Los proletarios, de acuerdo con Sismondi (quien introdujo el término en 1819), eran "una población miserable y sufridora", siempre "agitada" y sin "ningún afecto" por su país ni "compromiso alguno con el orden establecido".[39]

La asociación establecida por Stein en 1842 entre comunismo y proletariado era, por lo tanto, alarmante. Ahora bien, según sostenía, el comunismo era un efecto exclusivo de las condiciones posrevolucionarias de Francia. No había amenaza alguna para Alemania. No es de extrañar el considerable impacto que un año después produjo el arresto y encarcelamiento en Zúrich del sastre ambulante y autor comunista Wilhelm Weitling, hecho que puso en evidencia que el "comunismo" ya se había extendido entre el "proletariado" alemán. En un informe oficial elaborado a partir de documentos incriminatorios hallados en poder de Weitling, el magistrado local y político conservador J. C. Bluntschli confirmó los más oscuros temores sobre la relación entre el

comunismo y las coléricas, destructivas y criminales intenciones del proletariado. Weitling y otros de los que habían huido tras el fallido levantamiento parisino de 1839 habían traído el "comunismo" a Suiza. Weitling apelaba a una revolución que implantase la comunidad de bienes y la abolición del Estado "puesto que todo Estado, incluso la democracia más generalizada, requiere subordinación" y ésta era incompatible con la igualdad.[40] Según Bluntschli, las ideas de Weitling habían tenido escasa incidencia entre los suizos pero habían provocado numerosas conversiones entre trabajadores itinerantes alemanes. De acuerdo con Stein, Bluntschli utilizó el material con el fin de relacionar el comunismo con todo lo que sonara a destrucción. De manera que, aunque en la obra publicada de Weitling, *Garantías de armonía y libertad*, el argumento contra la propiedad privada apelara a la razón, Bluntschli consiguió demostrar a partir de su correspondencia privada que el procesado también creía que la realización del comunismo exigía acciones "salvajes", "criminales" y "horripilantes" a manos de los pobres golpeados por la pobreza de las grandes ciudades, incluidos el robo, el desorden y el terror.[41]

Desde que se hizo público el informe de Bluntschli hasta 1848 e incluso después, el pánico al comunismo siguió su imparable avance. Los principales dirigentes, desde Metternich hasta el rey de Prusia, Federico Guillermo IV, creían que los comunistas habían estado detrás de todo, desde la revuelta en 1844 de los tejedores de Silesia y el movimiento católico alemán hasta el levantamiento campesino de Galicia y la nueva ley de pobres de Inglaterra.[42] Detrás de toda exigencia moderada de reforma acechaba la sombra amenazadora de la revolución social; o, como describía la imaginería gótica de un panfleto anónimo de 1848: "en los luminosos relámpagos que siguieron al trueno del descontento hacia el mundo existente se revelaba el pálido espectro del comunismo."[43]

Es evidente que, de la misma manera que Stein exageraba en gran medida el alcance del "comunismo" en Francia, Bluntschli sobredimensionaba increíblemente su modesta influencia entre los artesanos itinerantes alemanes. El "comunismo" que surgió *en* Alemania antes de 1848 permaneció confinado casi por completo a las conversaciones de salón de la juventud burguesa más aventurera.[44] Lo que realmente subyace en la excesiva reacción no fue el fenómeno en sí, sino el miedo a que el comunismo diera voz a la miseria y a la cólera del "proletariado", y que en algún sentido el comunismo y el proletariado fueran la misma

cosa. La identificación del proletariado con "las clases peligrosas", con un antagonismo predatorio contra la propiedad privada, era todo menos universal en la década de 1840; ¿y qué era el comunismo sino la expresión de ese antagonismo? Incluso quienes, como el liberal Wilhelm Schulz, se burlaron del "fantasma" y denunciaron la exageración sistemática de la amenaza comunista y a la prensa reaccionaria, no dudaron de la existencia de un "mal real" cuyo síntoma era aquel fantasma. Éste, según Schulz, era la guerra entre ricos y pobres, la creciente desigualdad material y espiritual resultante de la competencia desenfrenada, y el odio, la envidia y la rabia del "proletariado".[45]

En el *Manifiesto comunista*, como se verá, se ofrecía una nueva imagen del proletariado, desarrollada por Engels a partir de su estudio sobre el cartismo y la Revolución Industrial en Inglaterra. El proletariado era producto de la industrialización, disciplinado por las fábricas que le daban empleo y las ciudades en las que se congregaba. No se lo podía seguir agrupando junto con los pobres miserables y sin raíces de las grandes urbes, a los que hacía mención Weitling. Estos pobres eran ahora consignados en una categoría moral diferente y completamente negativa, el *"lumpen proletariado"*, un grupo criminal y sin preparación alguna.

Pero el *Manifiesto* abandonó sólo en parte la imagen anterior de proletariado predador e indistintamente comunista. Le seguía faltando una patria; la "ley, moralidad y religión" le seguían pareciendo "prejuicios demasiado burgueses". Su misión era todavía destructiva. El temor burgués al fantasma del comunismo había sido ridiculizado, pero su propiedad continuaba bajo amenaza. Los comunistas volvían a insistir en el "derribo forzoso de todas las condiciones sociales existentes", y el proletariado iba a ser el ejecutor que debía cumplir la sentencia. No negaba la vinculación del proletariado con la violencia y los "deseos de latrocinio". Por el contrario, aquélla se interpretaba ahora como una progresión dialéctica cuyo estadio más elevado sería la revolución proletaria y la consecución de los fines del comunismo.

Sin embargo, a pesar de sus méritos literarios o filosóficos, a esta línea de argumentación, como táctica política, le salió el tiro por la culata. La ingeniosa sustitución del comunismo real por el espectral no sólo atemorizó a la burguesía sino también a los trabajadores, de manera que una generación más tarde, cuando en Alemania surgió el movimiento socialdemócrata durante las décadas de 1860 y 1870, sus líderes, Ferdinand

Lassalle y August Bebel, se guardaron de que no se volviera a mencionar la palabra comunista.[46]

LA LIGA COMUNISTA

La idea del "fantasma del comunismo" fue producto del temor creciente a las multitudes, a los vagabundos y a la violencia en una década de crisis económica endémica. Sin embargo, su modesta realidad –un movimiento de poco más de un millar de personas que operaba casi en su totalidad fuera de las fronteras de Alemania– fue un irónico tributo al éxito conseguido por Metternich y sus aliados a la hora de bloquear incluso los movimientos más moderados de reforma en la Confederación Alemana y prevenir cualquier vinculación entre el descontento de la clase media y el de los plebeyos. Si los banquetes reformistas de notables tuvieron lugar a puerta cerrada, las protestas populares se produjeron en la calle. Ni siquiera hubo convergencia de formas de protesta ante la aprobación del Acta de Reforma Inglesa de 1832 o en la campaña de banquetes desatada dentro y fuera de la Francia de la década de 1840. Hubo años entre 1815 y 1848 (1816-1817, 1830-1834 y 1841-1843) en los que se desataron las esperanzas nacionalistas, liberales y radicales. En aquellos momentos hubo demandas a favor de una asamblea nacional, de un gobierno representativo, de separación entre Iglesia y Estado y de libertad de prensa o incluso, entre los radicales, a favor de la república y del sufragio masculino. Pero en estos breves períodos de avance liberal toda esperanza de trascender la idea de Welcker, según la cual la multitud era "el enemigo más salvaje del bien común", se desvanecía inmediatamente ante el enérgico contraataque conservador.[47] Ante tal hostigamiento, los líderes de los movimientos de la oposición –principalmente periodistas o académicos– se vieron condenados al silencio u obligados a exiliarse. Por eso los escritores radicales Heinrich Heine y Ludwig Börne se marcharon a París en 1830, y por eso los editores hegelianos radicales Arnold Ruge y Karl Marx los siguieron a finales de 1843.

El exilio, fuera político o económico, fue el común denominador de las sociedades secretas alemanas que se desarrollaron en el extranjero después de 1830. Los exiliados políticos, generalmente obligados a conseguir su sustento trabajando como maestros o reporteros, se vieron

empujados junto con los periodistas a trasladarse a las ciudades en busca de empleo. Al trabajar en solitario en París, Londres, Bruselas, Zúrich o Génova, a menudo sólo con rudimentos del idioma local, era normal que los periodistas se sintieran atraídos por los eventos sociales, los cursos, lecturas y debates que organizaban las asociaciones culturales en lengua alemana que habían florecido en las ciudades donde los emigrantes tendían a concentrarse. Fue así como, en 1840, Karl Schapper, Joseph Moll y otros cinco miembros fundaron en Londres la Asociación Educativa de los Trabajadores Alemanes, una organización situada en Tottenham Court Road que sobreviviría hasta 1914.[48]

Estas asociaciones también daban perfecta cobertura a la organización de sociedades secretas. La Asociación Educativa de los Trabajadores, conocida por su núcleo duro como la Asociación de Trabajadores Comunistas, actuaría asimismo como brazo londinense de la Liga de los Justos, la organización que, tras cambiar su nombre por el de Liga Comunista, iba a comisionar a Marx y Engels para que escribieran su manifiesto en el invierno de 1847.

La Liga de los Justos había sido fundada en París en septiembre de 1837. Entre sus objetivos se incluían "la liberación de Alemania del yugo de la vergonzosa opresión, la cooperación para liberar a la humanidad y la realización de los principios contenidos en la declaración de los derechos humanos y civiles".[49] En su ensayo de 1885 *Sobre la historia de la Liga Comunista*, Engels sostenía que la Liga fue un grupo disidente formado por "los elementos más extremos, principalmente proletarios" de la anterior Liga de los Proscritos, cuyo único "gravísimo defecto" consistía en que sus miembros eran "casi en exclusiva artesanos".[50] Sin embargo, las fuentes sugieren que los desacuerdos fueron más políticos y religiosos que de naturaleza social. La asociación original, Liga de los Proscritos de 1834, era una sociedad secreta republicana inspirada en Buonarroti y organizada siguiendo una estricta jerarquía. Al parecer su ruptura se produjo tras la llegada a París de miembros de una sociedad rival, Joven Alemania, expulsados de Suiza en 1836 por orden de Metternich. Esta organización era más democrática en su estructura y no estaba a favor de la "República Europea" de Buonarroti sino de la "Europa de las Repúblicas" de Mazzini.[51]

Durante la década de 1830, ambas sociedades republicanas comenzaron a referirse a cuestiones sociales y a incluir objetivos sociales. Prestaron gran atención al problema agrario y al peligro de destrucción que las

maquinaciones de la "aristocracia del dinero" podían suponer para una república basada en la igualdad. Sin embargo, esto no significaba progresión alguna hacia el "comunismo", ni es probable que hubiera derivado en eso a no ser por el impacto que en Francia tuvo un renacido radicalismo cristiano que alcanzó su apogeo entre 1835 y 1843. Este cambio se inspiró en gran medida en las obras de Félicité de Lamennais, en particular en *Palabras de un creyente* (1834) y en *El libro del pueblo* (1838).[52] El impacto de esos libros en el continente europeo probablemente sólo sea comparable al que Tom Paine tuvo una vez en el mundo de habla inglesa. Es más, a diferencia de las obras de Buonarroti o Cabet, Lamennais fue inmediatamente traducido al alemán.[53]

Lamennais anunciaba el advenimiento del paraíso en la tierra, prometido por Cristo y proclamado en los principios de 1789. El cristianismo significaba justicia y amor al vecino. Con su inminente realización, el reino de Satán, que había introducido la pobreza y la miseria en el mundo, llegaría a su fin y en breve todos vivirían como hermanos en libertad e igualdad. Aunque Lamennais escribió sobre el sufragio universal, la asociación y el fin del privilegio y del monopolio, el suyo fue más un llamamiento a la renovación moral que a la transformación política. No obstante, en los escritos de sus discípulos alemanes, en especial de Wilhem Weitling, este llamamiento fue la base de un agresivo argumento a favor del empleo de la fuerza física para establecer el "comunismo", para retornar al principio cristiano de comunidad de bienes. La Biblia era un documento revolucionario, su mensaje era "la esperanza sólo está en tu espada".[54]

En 1837 se discutió sobre la "comunidad de bienes" en la Liga de los Justos hasta culminar en una resolución que ordenaba a Weitling preparar un informe sobre su factibilidad. El documento resultante, *La humanidad como es y como debería ser*, finalizado en el invierno de 1838-1839, fue adoptado como programa oficial de la Liga y convirtió a Weitling en su incuestionable líder doctrinal hasta 1843.

Weitling sostenía que la distribución desigual de trabajo y riqueza en la sociedad era resultado del "sistema monetario".[55] La comunidad de bienes, por consiguiente, no era simplemente un medio para preservar la igualdad en una república democrática, sino la base de un orden social completamente diferente basado en el deber universal de trabajar y consistente en una economía centralizada, "asociaciones familiares" de

alrededor de un millar de familias cada una y un senado elegido a partir de tales asociaciones familiares. Para desarrollar algunos detalles de su economía, Weitling tomó de los escritos del socialista francés Charles Fourier algunos préstamos: el tiempo de trabajo se dividiría en períodos de dos horas y las tareas desagradables serían ejecutadas por un ejército industrial de adolescentes.[56]

Pero lo que animaba el sistema de Weitling era algo bien diferente de la idea de "armonía" de Fourier. La pasión que lo articulaba era la igualdad con concesiones limitadas a la libertad, como un muy discutido sistema de horas intercambiables *(Commerzstunden)* mediante el cual se podrían obtener algunos caprichos en especie, por ejemplo viajes o vacaciones, a cambio de horas de trabajo extra.[57]

La postura de Weitling obtuvo el apoyo entusiasta de la Liga, si bien comenzó a perder consistencia ante la crítica hostil del reconstituido grupo Joven Alemania en Suiza. En respuesta a sus críticos suizos, Weitling acentuó su antinacionalismo, afirmó la necesidad de una dictadura como medio de transitar hacia la comunidad y, lo que todavía creó más conflicto, intentó demostrar que sus argumentos tenían fundamentos cristianos, arguyendo que las palabras "comunión" y "comunismo" procedían de idénticas raíces etimológicas.[58] Sus oponentes no tardaron en desmontar este último argumento, ante lo cual, en 1842 Weitling dio un giro de 180 grados e intentó desarrollar una teoría puramente secular de comunismo en sus *Garantías de armonía y libertad*. Ahora, bajo el influjo de Proudhon, Weitling argumentó que el mal se hallaba en la propiedad privada antes que en el sistema monetario y recurrió de nuevo a Fourier para desarrollar una teoría del progreso basada en la inmutabilidad de los deseos humanos. Marx elogió con entusiasmo este libro, pero la obra no tuvo la misma relevancia que la anterior.[59] Exasperado por la débil respuesta de la Liga y sospechando que pudiera deberse a la ausencia de dimensión cristiana, Weitling intentó reinsertar un argumento religioso en una tercera obra escrita con toda premura en 1843, *El evangelio de un pobre pecador*. Sin embargo, el encarcelamiento del autor y un retraso en la publicación hicieron que el trabajo apareciera en 1845, demasiado tarde para que influyera realmente en las discusiones que estaba teniendo la Liga.

En Londres y en París, la posición originaria de Weitling continuó predominando hasta 1842.[60] A partir de entonces, las diferentes corrientes de la Liga comenzaron a divergir. En París, bajo el liderazgo del doctor

Ewerbeck, la Liga devino cada vez más cabetista. En Londres, los líderes Schapper, Bauer y Moll declararon en marzo de 1845 que el comunismo era la realización del cristianismo, si bien ya desde 1841-1842 su línea argumentativa había incorporado crecientemente supuestos pacifistas y racionalistas procedentes de los owenistas.[61]

Dirigidos por Schapper, los líderes londinenses de la Liga habían rechazado, en una serie de debates realizados en 1843-1844, los acuerdos comunistas propuestos por Cabet, argumentando que la humanidad todavía no estaba preparada para tales experimentos. Durante los dos años siguientes habrían de buscar una nueva base para el comunismo.[62]

Weitling llegó a Londres en septiembre de 1844 con el fin de presionar a la Liga para que se discutiera su teoría. En una serie de debates que terminaron en enero de 1846 se consideró la posición de Weitling para finalmente rechazarla. Schapper estaba de acuerdo con Weitling en que el hombre sólo necesitaba vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza –esto es, sin propiedad privada– para ser bueno. Pero tal cambio sólo podía realizarse gradualmente y a través del progreso de la Ilustración, antes que mediante la revolución inmediata y violenta propuesta por Weitling. También se examinó en detalle la política defendida por él, si bien todas sus propuestas fueron rechazadas por considerarlas "demasiado militares".

En este período fue igualmente importante el generalizado movimiento emprendido por el grupo de Londres para distanciarse del comunismo de base cristiana. Schapper defendió la estricta separación de las cuestiones políticas y religiosas, y en 1846 propuso que la Liga discutiera la posición que tenían los Jóvenes Hegelianos sobre la religión.[63] A finales de 1845, en parte bajo la influencia del owenismo, un número cada vez mayor de miembros de la Liga se declaró ateo. Decididamente, la nueva posición de los cabecillas parecía más cercana al "humanismo" comunista de Moses Hess. Según la sección sobre religión de "Confesión comunista" de Hess, Dios era la especie humana o la "humanidad unida en el amor". Dios parecía haber estado fuera de la humanidad, porque ésta había vivido en un estado de separación y antagonismo. Pero con la llegada del comunismo, ya no habría infierno sobre la tierra, ni cielo más allá de ella; antes bien, todo lo que en el cristianismo había sido presentado de forma profética y fantástica vendría a ocurrir en una sociedad verdaderamente humana fundada sobre las leyes eternas del amor y la razón.[64]

Por último, lo que resulta más relevante de las discusiones sostenidas en 1845-1846 es la cuestión, especialmente planteada por Schapper, de que el comunismo debía permitir sobre todo el libre autodesarrollo de los individuos. Como el de Cabet, el comunismo de Weitling haría inútil la humanidad; la igualdad debía significar igualdad de oportunidades, no igualdad para consumir o disfrutar. El comunismo y la autorrealización debían ir juntos. Probablemente el hecho de que el *Manifiesto* hable de "una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" sea resultado de las preocupaciones de Schapper.[65]

Durante el verano de 1846, el cuartel general de la Liga se trasladó de París a Londres. En febrero de ese año, Marx y Engels habían creado el Comité de Correspondencia Comunista de Bruselas para organizar internacionalmente la propaganda. Necesitados de contactos con Inglaterra, escribieron al editor del periódico cartista *Northern Star*, G. J. Harney. Éste a su vez les dirigió a Karl Schapper, perteneciente a la rama londinense de la Liga. El contacto inicial entre los dos grupos estuvo rodeado de una gran suspicacia. Marx y Engels pensaban erróneamente que la Liga de Londres continuaba dominada por Weitling. Los londinenses creían que el comité de Bruselas estaba compuesto por una camarilla de eruditos sin tiempo para ocuparse de los trabajadores, una historia divulgada por Weitling tras su discusión con Marx en Bruselas en marzo de 1846.[66] Sin embargo, una vez establecido el contacto directo, la hostilidad hacia las posiciones religiosas y conspirativas de Weitling se convirtió en fundamento de la cooperación entre ambos grupos. El apoyo al cartismo y al levantamiento polaco dio razones adicionales a tal cooperación. Además, incluso Schapper creía por entonces que la revolución era inevitable. Tras hacer alusión a este respecto en su respuesta a una carta de Marx, Schapper y el comité londinense continuaban:

> ...nuestra tarea es ilustrar a la gente y hacer propaganda a favor de la comunidad de bienes; usted quiere lo mismo, por consiguiente unamos nuestras manos y trabajemos con fuerza combinada por un futuro mejor.[67]

Al año siguiente, el grado de colaboración entre Londres y Bruselas había aumentado hasta tal punto que Marx y el comité de Bruselas

acordaron unirse en una liga remodelada. Los inicios de la relación no fueron fáciles. Sin consultar al comité de Bruselas, los londinenses convocaron una conferencia para clarificar las "relaciones con el partido religioso" y con "la burguesía radical". Por su parte, Marx y Engels hablaban de la Liga de Londres con satisfacción poco disimulada. Sólo después de que la Liga enviara a Joseph Moll a negociar con Marx en febrero de 1847 se acordó un plan de reforma. Marx y Moll decidieron que la Liga dejara de ser una sociedad secreta y que se redactara un nuevo programa. Entre el 2 y el 9 de junio de 1847 se celebró un congreso donde se establecieron nuevos estatutos y se discutió un "catecismo comunista". En este congreso se acordó cambiar el nombre de la Liga, que pasó a denominarse Liga de Comunistas, redactar nuevos estatutos y adoptar como nuevo programa el "Borrador de la confesión de fe comunista" de Engels.

La colaboración entre Londres y Bruselas no se basó en ninguna adhesión al "marxismo" como éste se entendería más tarde. No hay muchas razones para creer que los londinenses relacionaran el comunismo ni con una clase obrera industrial ni con un estadio concreto de la producción. Más relevante fue el compromiso común con una "comunidad de propiedad" que debía lograrse mediante un "ataque contra el orden social existente y contra la propiedad privada" combinado con el rechazo hacia el "comunismo de barracón" y hacia las tácticas conspirativas de quienes todavía seguían a Weitling. Los líderes londinenses de la Liga estaban dispuestos a hacer grandes concesiones a Marx y a sus partidarios aunque sólo fuera con el fin de hallar nuevas bases para lograr un consenso comparable al que una vez se construyó sobre la obra de Weitling *La humanidad como es y como debería ser.* Desde 1843, la Liga había permanecido dividida en tres grupos, apoyados por Weitling, Cabet y Proudhon respectivamente. En 1846 había "colapsado casi por entero". En respuesta a esta "crisis", los londinenses habían "dado pasos para incorporar a la liga a otros elementos del movimiento comunista que hasta entonces habían permanecido fuera".[68] Quizá la nueva concepción del comunismo propuesta por Marx y Engels podría reunir a la Liga.

La descripción del papel de la Liga de los Justos y de la Liga Comunista en la formulación del *Manifiesto* es importante porque la historiografía tradicional sigue manteniendo la tesis de un enfrentamiento entre la perspectiva científica de Marx y Engels y la primitiva mentalidad de

la Liga, representada por el comunismo artesanal de Weitling. Esta interpretación no sólo ignora los debates que hubo en la Liga después de 1842; también obvia la cuestión todavía más significativa de que, muy probablemente, las escasísimas frases dedicadas a la compatibilidad entre comunismo y libertad de desarrollo individual sean contribución de la Liga antes que de Marx y Engels.

LA CONTRIBUCIÓN DE ENGELS

Friedrich Engels fue el intermediario crucial entre Londres y Bruselas en el proceso de elaboración del nuevo "credo comunista". Hijo mayor y potencial heredero de la fábrica textil de su padre, Ermen y Engels, comenzó su colaboración de por vida con Marx en París durante el verano de 1844. Ambos fueron miembros activos de los Jóvenes Hegelianos, un grupo filosófico radical surgido en Prusia ocho años antes. Sin embargo, desde hacía dos años había desaparecido cualquier atisbo de unidad en aquel movimiento. En su encuentro en París, Engels y Marx habían acordado escribir una obra conjunta, *La sagrada familia*, para exponer su desacuerdo con el resto de los Jóvenes Hegelianos. Engels se había detenido en aquella ciudad de regreso al hogar paterno en Barmen tras dos años de estancia en Manchester, donde había sido representante de la empresa familiar. De vuelta a Barmen, pasó seis meses escribiendo su famoso estudio *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, y posteriormente, en abril de 1845, abandonó Bruselas para reunirse con Marx.

La principal actividad de Engels durante el período 1845-1848 fue política y periodística. Viajando con el pretexto de investigar y financiado con una precaria pensión de su padre, Engels escribió con profusión en la prensa política y trabajó entre los artesanos y los grupos comunistas alemanes en Bruselas, París y Londres. A diferencia de Marx, que había sido desterrado de París, Engels podía moverse libremente entre esas ciudades y actuar como abogado itinerante de su causa común. Por consiguiente, como emisario del Comité de Correspondencia Comunista de Bruselas, Engels presentó el original del "Borrador de una confesión de fe comunista" en el primer congreso de la recientemente nominada Liga Comunista, celebrado en Londres en junio de 1847. Es casi seguro

que, en septiembre de ese mismo año, contribuyó al primer y único número del periódico de la Liga –*Die kommunistische Zeitschrift* (El Diario Comunista)– y es probable que fuera él quien sugiriera el nuevo lema de la Liga: "Trabajadores del mundo, ¡uníos!", en lugar de "Todos los hombres son hermanos".

Posteriormente, el 22 de octubre de 1847, en una reunión de la rama parisina de la Liga, Engels propuso un segundo borrador del credo, el denominado "Principios del comunismo", que fue aceptado en detrimento de un escrito alternativo presentado por Moses Hess. En el segundo congreso de la Liga, reunido en Londres entre el 28 de noviembre y el 8 de diciembre de 1847 y al que asistieron Marx y Engels, se aceptó este borrador como base para una versión definitiva. En una carta escrita a Marx una semana después, Engels resume brevemente los "Principios" y sugiere que debido a que "en ellos se debe narrar cierta cantidad de historia", "abandona la forma catecúmena y los denomina *Manifiesto comunista*". En el mismo congreso, aseguró a Marx: "ESTA VEZ TENDREMOS TODO A NUESTRO FAVOR".[69]

Tras el congreso, Marx y Engels pasaron algunos días en Londres y después otras diez jornadas juntos en Bruselas antes de que Engels regresara a París. No volvió a Bruselas hasta el 29 de enero de 1848, cuando es seguro que el manuscrito del *Manifiesto* fue distribuido antes del 1 de febrero. Sólo han sobrevivido algunas páginas de las notas preparatorias, un esquema de la sección segunda, probablemente redactado en diciembre de 1847.[70] Por lo tanto, parece probable que Marx escribiera la versión definitiva en enero de 1848.

El orden formal del *Manifiesto* sigue de cerca los "Principios" de Engels. Las dos primeras secciones históricas del *Manifiesto* corresponden a las preguntas 1-23 de los "Principios". La sección tercera, sobre literatura comunista, desarrolla la cuestión 24 de los "Principios"; la sección cuarta, sobre comunistas y partidos de la oposición, se relaciona con la pregunta 25. También en su contenido el *Manifiesto* se inspira en gran medida en las obras anteriores de ambos pensadores, especialmente en su escrito conjunto *La ideología alemana* (1845-1847); en la primera crítica de Marx a la economía política (1844); en su polémica contra Proudhon, *Miseria de la filosofía* (1846); en la "Contribución a la crítica de la economía política" de Engels (1843-1844); y en su *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), junto con algunos escritos breves elaborados entre 1846 y 1847.

De todos estos escritos, Marx parafraseó o simplemente recogió sentencias o frases útiles.[71]

En la literatura comunista se presentó a Engels como un leal y cotidiano servidor de Marx, siempre dispuesto a desempeñar un papel secundario frente al hombre de genio. Se consideraba que los escritos de ambos pensadores eran indistinguibles y todo intento por discriminarlos acababa siendo considerado como un acto de hostilidad política. Como respuesta, los opositores del comunismo soviético se esforzaron en encontrar puntos de posible divergencia. En tales trabajos, de manera algo forzada, se presentaba a Marx como adalid de un noble y apasionado humanismo, al tiempo que todo el determinismo, positivismo y pensamiento mecanicista asociado con el "marxismo ortodoxo" recaía en Engels.[72]

La responsabilidad de dedicar poco espacio a los temas humanistas en el *Manifiesto* era principalmente adscrita a Engels. Una gran parte de sus principales temas –la transición de la sociedad "feudal" a la "capitalista", el crecimiento del mercado libre y del mercado mundial, la Revolución Industrial, el final de las "idílicas relaciones patriarcales" y la formación del proletariado– ya se podían encontrar cuatro años antes, en 1844, en los escritos de Engels sobre Inglaterra, momento en el cual todavía no había comenzado a colaborar con Marx.[73]

Hay algo de verdad en esta afirmación pero en su conjunto es errónea. Lo realmente cierto es que en la argumentación histórica a favor del "comunismo" desarrollada en el *Manifiesto* era central la narración, apenas disimulada, del desarrollo social y económico de Inglaterra que seguía de cerca lo que Engels ya había esbozado en 1844. Pero, como veremos, el significado dado ahora a esta historia era completamente diferente.

Friedrich Engels nació en 1820 en Barmen, Westfalia, originalmente perteneciente al Gran Ducado de Berg, aunque en tiempos de Engels había pasado a formar parte del Estado prusiano. Educado en un hogar de fuerte impronta calvinista, Friedrich asistió al Instituto de Elberfeld antes de ser enviado a Bremen para aprender el oficio de comerciante. Sin embargo, desde la escuela Engels comenzó a mostrar una extrema inquietud literaria. A diferencia de Marx, sus primeras ideas políticas estuvieron fuertemente influenciadas por el movimiento nacionalista liberal de la década de 1830. Sus primeros héroes procedían de la mitología teutónica, y en Bremen siguió otorgándole gran importancia a la leyenda de Sigfrido como símbolo de las valientes cualidades de

los jóvenes alemanes en su lucha contra la servil Alemania de los príncipes. Mientras hacía contribuciones a la prensa y escribía panfletos bajo el seudónimo de Friedrich Oswald, se sintió atraído por Joven Alemania, un grupo literario de corta vida surgido a raíz de la Revolución de 1830. Su héroe particular fue Ludwig Börne, judío radical –traductor de Lamennais– que había vivido exiliado en París en tiempos de la revolución. Lo que a Engels le atraía era su radical denuncia republicana contra los príncipes y aristócratas alemanes, que se combinaba con una igualmente agria crítica contra las inclinaciones francófobas del nacionalismo alemán.

Engels se dejó seducir por los Jóvenes Hegelianos tras leer en Bremen *Vida de Jesús*, de David Strauss, a finales de 1839. A partir de entonces abandonó definitivamente la fe cristiana de su niñez, primero a favor de una lectura vagamente panteísta de Hegel y luego, en 1841, tras haber llegado a Berlín para cumplir un año de servicio militar, de "el secreto ateísmo de Hegel" adoptado por el líder de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, Bruno Bauer.[74]

El movimiento de los Jóvenes Hegelianos tuvo un papel central en el desarrollo de Marx durante sus años en Berlín y Colonia. Pero es poco lo que cabe decir del hegelianismo del joven "Friedrich Oswald". La especificidad de la interpretación futura de Engels no se formó en los círculos berlineses de los Jóvenes Hegelianos, sino en Inglaterra, adonde su padre lo envió entre noviembre de 1842 y agosto de 1844. En Berlín, Engels se mostró impulsivo, intrépido y ecléctico. Su carrera militar fue una manera de escapar por algún tiempo de la empresa familiar, una decisión a la que su patriótico padre difícilmente podía oponerse. Fue también su primera oportunidad de alejarse de su educación provinciana y saborear la vida de una gran ciudad liberada del control moral de sus progenitores. Pese a todo, la vida militar en tiempos de paz conllevaba formas propias de tedio. Los Jóvenes Hegelianos brindaban diversiones más bohemias, además de la oportunidad de abordar "las ideas del siglo".[75]

Casualmente en los salones de lectura de Berlín estaba a punto de librarse una importante batalla provocada por tales ideas. Preocupado por la inclinación no cristiana del hegelianismo, el nuevo gobierno prusiano de Federico Guillermo IV había elegido para la cátedra de Hegel en Berlín al viejo filósofo Schelling, con instrucciones de "arrancar de

raíz las semillas del dragón del hegelianismo". Engels asistió al primer curso de Schelling; semanas después estaba publicando bajo seudónimo panfletos contra su "filosofía de la revelación".[76]

Engels no tuvo contacto alguno con la universidad ni ninguna experiencia filosófica. Los desacuerdos entre los Jóvenes Hegelianos parecen haberle afectado muy poco. Hasta que sumó sus fuerzas a las de Marx en París en el verano de 1844, sus artículos periodísticos no demuestran conocimiento alguno de las diferencias entre las ideas de Bauer y las de Feuerbach (véase el apartado "Los Jóvenes Hegelianos"). Simplemente las agrupó bajo la consideración de que eran parte de un ataque común contra el cristianismo, que conduciría a la sustitución de la teología por la antropología. Tampoco en política Engels recibió influencias significativas de Hegel. A diferencia de la mayoría de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, antes de hacerse hegeliano había sido republicano y demócrata revolucionario. Durante su etapa berlinesa, todavía creía que se podía mezclar la filosofía de la historia de Hegel con la idea republicana de política de Börne.[77] En 1842, en un poema épico satírico sobre la expulsión de Bauer de su cargo universitario escrito con el hermano menor de Bruno, Edgar, Engels se refirió a sí mismo como "Oswald el montañés":

Radical, de pura cepa.
Tañe la guillotina todos los días,
haciendo sonar una única y solitaria melodía,
la de una cavatina.[78]

El jacobinismo y el vehemente rechazo al constitucionalismo liberal *juste milieu* de Luis Felipe de Francia fueron sus maneras de expresar su gusto alternativo por escandalizar al respetable. Otra fue asumir los excesos anticristianos de los "Libres", una camarilla de librepensadores radicales formada para apoyar el ateísmo del expulsado Bauer. La publicación de estas desenfrenadas diatribas irritaba enormemente a Marx en un momento en que, como editor del *Rheinische Zeitung*, estaba intentando constituir un amplio frente de oposición liberal y constitucional a las políticas absolutistas de la monarquía. Es obvio que esto ayuda a explicar por qué el primer encuentro de Engels con Marx en las oficinas del periódico de Colonia fue, según se dice, frío.

Más importante fue la reunión de Engels con el corresponsal parisino del periódico, Moses Hess. Éste afirmó que como resultado de tal entrevista Engels abandonó su jacobinismo a favor de una forma de socialismo inspirada en la interpretación activista del pensamiento de los Jóvenes Hegelianos y del humanismo de Feuerbach. Hess, exponente principal de esta posición, era como Engels un lego filosófico. En los siguientes tres años su influencia en el desarrollo político e intelectual del socialismo alemán fue crucial. En distintos sentidos, modeló las posiciones tanto de Engels como de Marx. Hay, por lo tanto, que hacer algún comentario sobre la formación de Hess.[79]

Como Engels, Hess era el hijo rebelde de un manufacturero –un refinador de azúcar de Colonia– y también como Engels se dejó entusiasmar por el comunismo y el humanismo como sustitutivos de la intensa fe familiar, en su caso la del judaísmo. A mediados de la década de 1830, Hess viajó a Francia y en 1837 descubrió una obra milenarista radical, *La historia sagrada del hombre por un discípulo de Spinoza*, en realidad la primera adopción filosófica del comunismo en Alemania.[80] Según *La historia sagrada*, durante la infancia de la humanidad había habido una comunidad de bienes y una inconsciente armonía entre Dios y el hombre; en un segundo período, inaugurado por Cristo, esta armonía se había ido rompiendo tras la aparición de la propiedad privada y del principio de herencia. La tercera etapa asistiría a la restauración de la armonía entre Dios y el hombre, y entre los hombres. La primera restauración se anunciaba en la declaración de Spinoza de la unidad entre naturaleza y espíritu, la segunda en el principio de igualdad social defendido por Rousseau y extendido por la Revolución Francesa y el comunismo de Babeuf.

Hess no era un Joven Hegeliano, pero en su segundo libro, *Triarquía europea*, publicado en 1841, intentó articular sus ideas en términos hegelianos. No estaba tan interesado en Hegel como en un libro que en 1838 reformuló su filosofía, *Prolegómenos a la historia*, y que convirtió al hegelianismo en un credo activista y orientado hacia el futuro. Su autor, un conde polaco exiliado llamado August Cieszkowski, sostenía que la historia debía ser considerada como un organismo, una unidad de elementos racionalmente desarrollados e independientes gobernada por leyes dialécticas.[81] Sobre esta base, era posible considerar la historia como una ciencia que podía abarcar el futuro. El mismo Hegel no había

desarrollado sus descubrimientos y había mantenido equivocadamente que la historia había llegado a su fin. En la interpretación de Cieszkowski, tras la Antigüedad y la Edad Media, la historia estaba entrando en la tercera edad de síntesis.

Cieszkowski defendía que Hegel había considerado la actividad humana sólo en la forma de pensamiento y había producido una filosofía de la "contemplación". Si se combinaba el pensamiento con una idea más activista de voluntad derivada de Fichte, el hegelianismo podría ser reformulado como una filosofía del futuro orientada hacia la acción. La venida del tercer período de la humanidad estaría gobernada por esta unidad de conocimiento y acción, que Cieszkowski denominaba "praxis" o "la acción". Ahora que la humanidad podía comprender su propia historia y las leyes de su desarrollo histórico, podía actuar con pleno conocimiento de su vocación. Como admirador de Fourier y seguidor del antiguo saint-simoniano socialista cristiano Philippe Buchez, Cieszkowski definió esta vocación en el lenguaje del socialismo y del nuevo cristianismo, orientado hacia el milenarismo, de la Francia posterior a 1830.

El libro de Cieszkowski dejó una fuerte impresión en Hess, especialmente por su insistencia en la necesidad de sustituir "la filosofía del espíritu" por la "acción del espíritu" y en la primacía que la dimensión social tendría en la armonía reinante durante la tercera época.[82] Hess defendía contra Hegel que el hombre no estaba todavía en posición de encontrarse "completamente de acuerdo consigo mismo", de la misma manera que este acto de reconciliación tampoco podía confinarse al pensamiento. En la época venidera, las oposiciones desaparecerían progresivamente en todas las esferas de la actividad humana. De manera tal que la reconciliación sobre la que escribió Hegel sólo podría realizarse en una sociedad socialista y bajo el eje de un nuevo credo humanista. Tal y como pensaba Hess, los movimientos hacia la armonía espiritual y hacia la armonía social iban en paralelo.

En *Triarquía europea*, el progreso hacia esta armonía última se encarnaba en un movimiento de emancipación nacido en tres naciones europeas, cada una con sus formas características. La tarea de Alemania, la tierra de la Reforma, era realizar la libertad espiritual; la de Francia, encarnada en su gran revolución, era conseguir la libertad política. La función de Inglaterra, por entonces en vísperas de la revolución social como

consecuencia de la creciente contradicción entre "pauperismo" y "aristocracia dineraria", era generar igualdad social.[83]

En noviembre de 1842, mes en el que Engels se desplazó a Inglaterra, literalmente parecía que la profecía de Hess de 1841 iba a cumplirse. Durante el verano, momento cumbre de la agitación cartista y de los disturbios *plug-plot* en los alrededores de Manchester, Hess había percibido, como editor externo del *Rheinische Zeitung*, la embestida definitiva de "la catástrofe que se avecina". Días después de su llegada a Inglaterra, Engels escribía en los mismos términos.[84] Éste fue el momento en el que Hess convirtió a Engels al comunismo.

El mismo Engels definió su comunismo como una consecuencia del pensamiento de los Jóvenes Hegelianos. Si en un artículo escrito en 1843 afirmó que en 1842 los Jóvenes Hegelianos eran "ateos y republicanos", en otoño de aquel año señaló:

> Algunos [miembros] del partido se quejaron de la insuficiencia del cambio político y declararon que su opinión era que una revolución social basada en la propiedad comunitaria era el único estadio de la humanidad acorde con sus principios abstractos.

Describió asimismo a Hess como "el primer comunista del partido".[85]

Durante su estancia en Inglaterra, Engels continuó su doble vida. De la misma manera que había hecho en Berlín, cuando bajo el seudónimo de Friedrich Oswald se había dedicado a redactar polémicos ataques contra el filósofo Schelling, se puso a escribir en la prensa radical inglesa y alemana, mientras comenzaba a recabar material para su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, el cual apareció en 1845. Hombre de negocios en horas de oficina, en su tiempo libre Engels entabló relación con una obrera radical irlandesa, Mary Burns, y conoció a algunos líderes owenistas y cartistas de los alrededores de Manchester. Gran parte del recurrente poder de su obra derivó de estos encuentros y de la observación de primera mano que resultó de ellos.

Engels siguió a Hess en su creencia de que en cada una de las tres naciones europeas "una revolución completa de los vínculos basados en la comunidad de propiedad era una necesidad urgente e inevitable". Los ingleses habían llegado a esta conclusión "prácticamente", los franceses "políticamente" y los alemanes "filosóficamente, razonando

sobre los primeros principios". Durante su estancia, Engels quedó especialmente impresionado ante la perspectiva práctica de los owenistas. En el otoño de 1843, escribió que "en todo lo que tiene que ver con la práctica, en los *hechos* del presente estado de la sociedad, encontramos que los socialistas ingleses están mucho más adelantados que nosotros".[86] Por la misma época escribió su "Contribución a la crítica de la economía política". Partiendo de las críticas owenistas a la economía política, Engels fue el primero de los Jóvenes Hegelianos en vincular el movimiento con la crítica de Proudhon a la propiedad privada. En este ensayo se consideraba que las contradicciones de la economía política derivaban de la lógica corrosiva de la misma propiedad privada que, tras su victoria sobre las formas sociales precedentes y el triunfo del libre mercado, estaba llevando a Inglaterra a su crisis social definitiva.[87]

En los ensayos que siguieron, Engels insistió en esta crisis y en sus causas históricas. El punto de partida de su diagnóstico recuerda al de Thomas Carlyle: el individualismo estaba disolviendo los vínculos sociales.[88] Tras la disolución del sistema feudal, la humanidad ya no se podía "mantener unida por la fuerza, por medios *políticos*, sino por el *interés privado*, esto es, por medios *sociales*". "La abolición de la servidumbre feudal había convertido el 'pago en metálico en la única relación entre seres humanos'." Los mercantilistas habían reconocido el antagonismo que subyacía en comprar barato y vender caro. Pero Adam Smith había elogiado el comercio como "un vínculo de unión y amistad". "Esta manera hipócrita de abusar de la moralidad con fines inmorales" era "el precio del sistema de libre mercado". Todos los pequeños monopolios se habían abolido "con el fin de que *un* gran monopolio básico, la propiedad, pueda funcionar más libre e irrestrictamente".

Al "disolver las nacionalidades", el sistema económico liberal había intensificado "hasta el extremo la enemistad entre individuos, la ignominiosa guerra de la competencia". "El comercio absorbió la industria y consiguientemente se hizo omnipotente." Con la industrialización y el sistema fabril se había dado el último paso: "la disolución de la familia". "¿Qué más puede resultar del aislamiento de los intereses, de lo que conforma la base del sistema de libre mercado?" El dinero, "la vacía abstracción alienada de la propiedad", se ha convertido en el dueño del mundo. El hombre ha dejado de ser esclavo del hombre y se ha convertido en "esclavo de las *cosas*". "La desintegración de la humanidad en un

amasijo de átomos aislados que se repelen mutuamente significa en sí misma la destrucción de todo interés corporativo, nacional e incluso de todo interés particular y es el último paso necesario hacia la asociación libre y espontánea de los hombres."[89]

El armazón con el cual Engels desarrolló esta imagen fue el de la crisis y los últimos días del cristianismo. "El orden mundial cristiano no puede tomarse de otra manera más que así." El escenario era Inglaterra porque "sólo Inglaterra tenía una historia social... sólo aquí los principios se han convertido en intereses antes de que pudieran influir en la historia". Siguiendo la *Filosofía de la historia* de Hegel, el origen de la crisis actual debía buscarse en "la visión del mundo cristianogermánica" cuyo principio esencial era individualista, la "subjetividad abstracta".[90] Tras la desintegración del feudalismo, esta idea había culminado políticamente en "el Estado cristiano". "El interés... subjetivo y egoísta" se había erigido en "principio general" provocando la "fragmentación universal" y "el dominio de la propiedad".[91]

En la Inglaterra del siglo XVIII, la convulsión social de la Revolución Industrial y la expansión del mercado fueron presagios de que

> la reunión, la unión de la humanidad de la fragmentación y el aislamiento a los que había sido llevada por el cristianismo, era el penúltimo paso a la autocomprensión y a la autoliberación de la humanidad.

Engels confiaba en el "irresistible progreso" de la especie humana a lo largo de la historia, "su victoria segurísima sobre la sinrazón del individuo". En 1844 escribió:

> El hombre sólo tiene que comprenderse [y] organizar el mundo de una manera verdaderamente humana, según las demandas de su propia naturaleza, y habrá resuelto el enigma de nuestro tiempo.[92]

Un año después, Engels modificó algo su posición sobre Inglaterra. En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, escrito en el invierno de 1844-1845, el centro ya no era sólo la propiedad privada, el individualismo y la disolución social. Ahora se agregaba un contrapeso acentuando el

papel redentor del proletariado, un tema que probablemente derivaba de la lectura de un ensayo de Marx en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Francoalemanes) y de sus discusiones con Marx en París en agosto de 1844.

La historia que aparece en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* derivaba de las categorías de Feuerbach.[93] Partiendo de una descripción de la bucólica inocencia de los trabajadores textiles de la Inglaterra preindustrial, Engels relataba cómo la industrialización había arrastrado a estos trabajadores por la corriente general de la historia mundial y progresivamente los había reducido a las horribles condiciones animales que detallaba en su descripción de Manchester. Pero la pauperización y la deshumanización eran el preludio esencial de la recuperación de la humanidad a través de la revuelta proletaria, que comenzaría con crudos actos de violencia individual para culminar en un movimiento organizado de trabajadores, cartismo y revolución social.

Engels seguía del lado de los owenistas, pero ahora su interpretación era más crítica. En el verano de 1844, todavía creía como ellos que los "males sociales no se pueden sanar mediante las People's Charters". Sin embargo, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* los criticó por su rechazo al "odio de clase" y por no distinguir "el componente de progreso [que había] en esta disolución del viejo orden social". Ahora consideraba ingenua la ambición "de conducir a la nación a un estado de comunismo de golpe, de la noche a la mañana, [y] no por la inevitable marcha de su desarrollo político". Deberían "dignarse a retornar por un momento al punto de partida cartista". Esto les permitiría conquistar "el elemento brutal" y así evitarían la guerra "más sangrienta" de los pobres contra los ricos jamás librada.[94]

El supuesto básico que hay detrás de la interpretación de Engels, tanto en sus primeros meses en Inglaterra como en el momento en que estaba escribiendo su libro, era el del desarrollo paralelo de la teología y la economía. El "temor a sí mismo" del hombre se expresaba en la "concepción cristianogermánica de subjetividad" y en la propiedad privada. Si bien los filósofos habían destruido "la abstracción de un Dios", la secuencia económica que derivó de la propiedad privada sirvió "inconscientemente" a "la reconciliación del hombre con la naturaleza y consigo mismo". Al apoyar las virtudes del libre mercado, Adam Smith se convirtió en el "Lutero económico" que había reemplazado "el candor

católico" del mercantilismo por la "hipocresía protestante". De la misma manera que era necesario derribar el catolicismo,

> era necesario destruir el sistema mercantil con sus monopolios y sus obstáculos al comercio, de manera que las verdaderas consecuencias de la propiedad privada habrían de salir a la luz [y] el conflicto de nuestro tiempo podría convertirse en un conflicto humano universal [porque] al igual que la teología debe regresar a la fe ciega o progresar hacia la libre filosofía, el libre mercado debe dar lugar a la restauración de los monopolios por un lado y a la abolición de la propiedad privada por otro [...]. Una vez que un principio se pone en funcionamiento, opera por su propio ímpetu con todas sus consecuencias, les guste o no a los economistas.[95]

Sin embargo, sólo Inglaterra estaba destinada a experimentar esta apocalíptica revolución social. En Alemania, Engels seguía esperando el cambio pacífico iniciado por los filósofos. En marzo de 1845 estaba encantado de comunicar a los lectores del owenista *New Moral World* "del importantísimo hecho" de que el "doctor Feuerbach se haya declarado comunista" y de que "el comunismo era de hecho sólo la *práctica* de lo que teóricamente él había proclamado mucho tiempo antes". Criticó a otros Jóvenes Hegelianos por haberse negado a sacar "inferencias prácticas" de sus teorías.[96] En los discursos que dio junto con Moses Hess durante esta época a "los respetables" de Barmen y Elberfeld, Engels defendió asimismo que la transición al comunismo en Alemania debía ser pacífica. Solicitó a la audiencia de clase media que se adhiriese al comunismo con prudencia. Su situación, advirtió, estaba siendo minada por la polarización entre ricos y pobres, por el impacto de la competencia y por el caos resultante de las crisis comerciales periódicas. Como alternativa a la revolución, defendió los beneficios de la planificación y la gradual introducción del sistema comunitario. Mientras tanto, las medidas a tomar incluían educación gratuita, reorganización de la ayuda a los pobres y un impuesto a la renta progresivo.[97]

Sobre estas cuestiones, la posición de Engels cambió significativamente después de abril de 1845, cuando se encontró con Marx en Bruselas. Allí trabajaron intensamente en su inédito y nunca completado manus-

crito *La ideología alemana*. Se trataba de un segundo intento por parte de un Marx de 26 años y un Engels de 24 de aclarar lo que distinguía su posición de la de otros Jóvenes Hegelianos. Una nueva interpretación de la historia construida a partir de la relación entre lucha de clases, el sistema de propiedad ("relaciones de producción") y el desarrollo del poder productivo humano ("las fuerzas de producción") que data de esta época y que fue el punto de partida del *Manifiesto*. Esta interpretación había sido desarrollada en su mayor parte por Marx, razón por la cual Engels insistió en que el *Manifiesto* había sido una obra esencialmente de Marx.

Ahora bien, aunque esta nueva interpretación de la historia implicara un evidente cambio de posición, no suponía una renuncia general a los escritos anteriores de ambos pensadores. En particular, los argumentos presentados en primer término en el ensayo de Engels de 1843 sobre economía política, y recuperados en los escritos de 1844 de Marx, junto con el estudio de Engels sobre la "historia social" inglesa y la formación del proletariado, continuarían siendo la base del *Manifiesto*. Y en su versión más descarnada afirmaban que la economía política dependía de la existencia de la propiedad privada, que la propiedad privada se encontraba en un estado de crisis terminal y que el "comunismo", como negación de la propiedad privada era el fin de la historia cada vez más cercano.

Es verdad, por lo tanto, que las descripciones hechas en el *Manifiesto* sobre la transición de la propiedad feudal a la burguesa, el desarrollo del libre mercado, el mercado mundial y la formación del proletariado continuaban siendo las que esbozó Engels en 1844-1845 por primera vez. Lo que cambió fue todo el sistema teórico en el que se enmarcó esta historia.

Persistía una imagen teleológica de la inexorable crisis y de la transformación mundial. Pero lo que aquella imagen representaba había cambiado. No era ya una representación del declive y de la caída del "orden mundial cristiano". Ahora se trataba del análisis de un proceso socioeconómico ostensiblemente secular. La idea de crisis final había surgido por primera vez en Berlín a partir de las discusiones entre los Jóvenes Hegelianos en torno del final del "orden mundial cristiano", pero sólo como parte de un proceso más amplio. Juntas, la religión y la economía habían significado la alienación del hombre como especie.

La religión había representado la alienación del pensamiento del hombre y la propiedad privada, la alienación de su actividad práctica.

Ahora el desarrollo de la "propiedad burguesa" (anteriormente, del "egoísmo"), en origen tan sólo un significante del desorden cósmico, se había convertido en único mecanismo causal autosuficiente de la autodestrucción. La "propiedad burguesa" estaba destinada a un inminente colapso porque ya no podía asegurar su propia reproducción continuada. A pesar de la creciente riqueza de la sociedad, los trabajadores se estaban hundiendo en el pauperismo. Como señalaba el *Manifiesto*, a partir de un argumento extraído en esta ocasión sobre todo de las primeras ideas de Marx sobre la miseración de 1844, la burguesía era incapaz de gobernar porque era "incompetente para asegurarle la existencia a su esclavo en su esclavitud".

Si, por lo tanto, está claro que las principales ideas del *Manifiesto* tenían un parentesco entrecruzado tan complicado, ¿hay alguna razón para distinguir las ideas de sus dos autores? La respuesta a esta pregunta es, desde luego, afirmativa. El comunismo y la Guerra Fría hicieron que se buscara la divergencia en lugares erróneos, al tiempo que se ignoraron o se escaparon grandes y obvias diferencias, tangenciales a la batalla de las ideas del siglo XX. En consecuencia, durante mucho tiempo pasó inadvertido el hecho de que bajo las formulaciones del *Manifiesto* se escondían dos concepciones de comunismo muy diferentes. Estas diferencias no anunciaban las batallas del siglo XX, pero sí remitían a las distintas nociones de comunismo o socialismo que ambos autores habían adquirido antes de comenzar a trabajar juntos. Por esta misma razón no sólo tienen interés para el anticuario. El hecho de que esas diferencias no se hicieran explícitas ni se exploraran ni se resolvieran puede ayudar a dar cuenta de la extraña oscuridad, incluso de la vacuidad, de la noción de comunismo inherente a la posterior tradición marxista.

Engels nunca tuvo una educación formal en filosofía o en historia del derecho. En sus lecturas fuera del horario de trabajo, ya fuera en Barmen, Bremen, Berlín o Manchester, se dejaba llevar por su entusiasmo, estimulado por su facilidad para los idiomas y por su lectura de la prensa radical y socialista. En consecuencia, estaba y seguiría estando mucho más cercano a las optimistas expectativas y creencias de lo que en el *Manifiesto* se denominaría "socialismo crítico utópico". Durante su estancia

en Inglaterra, Engels se sintió intensamente atraído por los owenistas y asistió con regularidad a sus reuniones.[98] Aproximadamente en la misma época leyó a Fourier, por quien conservaría una admiración de por vida. Se dejó atrapar, al parecer, por la agudeza del ataque de Fourier contra el comercio y por su heterodoxia sexual.[99]

Las pruebas de estas lealtades, bien distintas de las de Marx, eran todavía visibles en las divergencias detectables entre el borrador del *Manifiesto* y la versión final de Marx. Sobre la cuestión de la democracia, por ejemplo, Engels siguió reproduciendo el escepticismo que sobre las formas políticas había heredado de los owenistas. En 1843 denunció que la democracia era "una contradicción en sí misma", una "mentira".[100] Pero incluso en los *Principios del comunismo* su actitud continuó siendo rencorosa. "La democracia sería completamente inútil para el proletariado si éste no se acostumbraba de inmediato a tomar otras medidas que atacaran directamente la propiedad privada."[101] El *Manifiesto* habla más positivamente de la necesidad de "ganar la batalla para la democracia".

En sus "Principios", Engels abogaba directamente por el comunismo argumentando que destruía la propiedad privada y educaba a los niños en comunidad. En este sentido, destruía

> los fundamentos gemelos del hasta hoy existente matrimonio: la dependencia de la propiedad privada de la mujer respecto del marido y de los niños respecto de los padres.[102]

En el *Manifiesto* desaparecía el argumento sobre la abolición de la dependencia de la mujer respecto del marido.

Pero quizá el punto de divergencia más obvio tenga que ver con el estatus de las comunidades socialistas. En los escritos de Engels había una defensa recurrente de tales comunidades, antes y después de que hubiera decidido unir sus fuerzas a las de Marx. En *La situación*... asumía con las propuestas owenistas de construir colonias de residencia de dos mil a tres mil personas en las que se combinaría agricultura e industria. En su discurso comunista de 1845 en Elberfeld defendió los "grandes palacios construidos en forma de plaza" para alojar tales asentamientos. En ese mismo año, escribió un ensayo extraordinariamente optimista sobre el éxito de las comunidades socialistas en los Estados Unidos,

tomando sus datos casi por entero de la prensa owenista. Finalmente, en el penúltimo borrador del *Manifiesto*, en el otoño de 1847, propuso una vez más

> la construcción de grandes palacios en los Estados nacionales como residencias comunes para comunidades de ciudadanos ocupados tanto en la industria como en la agricultura y combinando las ventajas de la vida urbana y la rural sin la desventajosa parcialidad de cada una de ellas.[103]

No quedó rastro de esta propuesta en la versión definitiva del *Manifiesto*, de la misma manera que en ninguno de los escritos de Marx de entre 1844 y 1848 se hizo mención explícita a las comunidades socialistas. ¡Qué diferente habría sido el "comunismo" si se hubiera mantenido esa propuesta!

En parte, la razón de esta divergencia está en los diferentes tipos de socialismo con los que se habían topado antes de comenzar a trabajar juntos. A diferencia de Engels, el primer conocimiento del socialismo que tuvo Marx fue el de Saint-Simon y los saint-simonianos y hay que retrotraerlo a sus discusiones de adolescencia a principios de la década de 1830 con su vecino y futuro suegro Ludwig Westphalen. Saint-Simon nunca mencionó las comunidades socialistas y, aparte de la breve, divisiva y desventurada comuna del "padre" Enfantin en Menilmontant en 1831, no hubo equivalente saint-simoniano ni del "falansterio" de Fourier ni de la "villa de cooperación" de Owen.[104]

Pero esta divergencia fue algo mucho más grave que un simple accidente de biografía personal. Porque en los escritos de Marx, la ausencia de un modelo de comunidad socialista como prueba experimental de las afirmaciones socialistas sobre la naturaleza humana corrió pareja a un conjunto bastante diferente de supuestos históricamente fundamentados sobre la inminencia histórica del comunismo en todo el mundo. Este comunismo marxista no requeriría ningún entramado estatal ni comunal ni jurídico para mantenerse. No les debía nada a los igualitaristas comunistas y muy poco a Engels o a los socialistas utópicos. Por el contrario, intentaba inferir el advenimiento de una sociedad futura que trascendiera la propiedad privada a partir de la historia de la propiedad misma.

LA CONTRIBUCIÓN DE MARX: PRÓLOGO

¿Cuál fue entonces la contribución de Marx? La comparación entre los *Principios del comunismo* de Engels y la versión definitiva del *Manifiesto* saca inmediatamente a relucir algunos rasgos de la especificidad del comunismo de Marx.[105]

En primer lugar, Marx introdujo un poderoso e inequívoco tributo a los logros materiales de la "burguesía".

> La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas.

Esta transformación ya no era puramente tecnológica. Era también cultural. "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas [...] quedan rotas. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado." Marx no sólo destacó estos cambios, sino que les dio la bienvenida: "los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas".

Había también otros cambios. Marx se deshizo de los residuales escrúpulos owenistas de Schapper, o quizás incluso de Engels, sobre la violencia del derrocamiento revolucionario. Los objetivos comunistas, según el *Manifiesto*, "sólo pueden ser alcanzados derrocando violentamente todo el orden social existente". En este mismo sentido, si bien el *Manifiesto* seguía los *Principios* al identificar el comunismo con la abolición de la propiedad privada –la tarea de los comunistas era siempre discutir "la cuestión de la propiedad"–, ésta dejó de estar implícitamente asociada a la "comunidad de bienes", los "palacios de industria", la "nivelación social" o el "ascetismo universal". Finalmente, aunque en su conjunto la interpretación del comunismo era mucho menos explícita que la de los *Principios*, en un aspecto era más clara. Los *Principios* describían pormenorizadamente el fin de las clases, de la división del trabajo, incluso del antagonismo entre campo y ciudad; sin embargo nada, decían sobre el Estado o sobre su sucesor putativo, "la asociación general de todos los miembros de la sociedad". Respecto de esto, el

Manifiesto aventuraba una lacónica predicción: "el poder público perderá su carácter político".

Se podría intentar explicar algunos de estos cambios –en especial quizá la caracterización de la burguesía– a partir de las subyacentes diferencias de carácter y temperamento de ambos pensadores. Engels era más abierto, más gregario, más satisfecho con la vida, un amante de los buenos vinos y de las mujeres atractivas, un elocuente y prolífico periodista y un empresario capaz, tanto en su persona burguesa como en la revolucionaria. Marx, por su parte, era más obsesivo, más susceptible, incapaz de comprometerse, una figura mucho más liminal: nieto de rabinos, hijo de un abogado convertido al cristianismo en el momento en que el Estado prusiano comenzó a replantearse la emancipación judía. Educado en un barrio aristocrático de Tréveris y casado con una mujer de su estatus, se sentía culpable de las apariencias familiares incluso cuando no podía mantenerlas. Era apasionado, resuelto, menos original en sus nuevas ideas que algunos de sus mayores y contemporáneos –Feuerbach, Proudhon, Heine, Hess o Engels–, pero infinitamente más tenaz, riguroso e intransigente a la hora de seguir su lógica una vez que se apropiaba de ellas.[106]

Es cierto que estas diferencias son importantes; sin embargo, es difícil establecer con precisión su grado de relevancia en la formación de lo que fue propio del comunismo de Marx sin antes analizar adecuadamente la procedencia de sus ideas y su interconexión sistemática. Es muy frecuente que las pistas derivadas de la especulación psicológica resulten infundadas o que acaben siendo lo que el socialista utópico francés Charles Fourier describió como "la quinta rueda del carro", una asunción que nada aporta a una explicación a la que se ha llegado con más fundamento por otras vías. Es posible salvar estas dificultades si se presta más atención a la historia de las ideas, distinguiendo con mayor nitidez entre aquellas proposiciones o expresiones específicas de un autor particular y las que derivan de un género compartido o de un sistema teórico. De manera que, en el caso de Marx, cualquiera que sea el lugar que ocupen sus preocupaciones personales en el modelado de su odio y admiración por la burguesía o del juicio tristemente sardónico hecho sobre ella en el *Manifiesto*, por sí mismas no pueden dar cuenta de las peculiaridades de su comunismo. Éstas sólo pueden ser identificadas si previamente se restablece el origen de partida de Marx, lo que implica rastrear su formación intelectual.

Esta cuestión no sólo es elemental, sino crucial. A diferencia de Engels, Marx recibió durante seis años, entre 1835 y 1841, una educación universitaria sistemática, inicialmente en Bonn y luego en Berlín. En esa época, Berlín era probablemente la universidad más importante del mundo: especialmente en derecho y en filosofía, las materias que más interesaban a Marx. Originalmente destinado a estudiar derecho, el joven Marx asistió a las clases del gran paladín conservador de la Escuela Histórica Alemana de Derecho, Karl von Savigny, así como a las de su adversario, el hegeliano Eduard Gans. Marx se tomó seriamente el derecho, e incluso antes de licenciarse llegó a escribir un manuscrito de trescientas páginas sobre filosofía del derecho para luego abandonar el proyecto. Estos estudios iban a proporcionarle una base indispensable para su obra posterior sobre el desarrollo de las relaciones de propiedad.[107]

LOS JÓVENES HEGELIANOS

HEGEL Y EL HEGELIANISMO

Desde un principio, Marx se sintió atraído mucho más por la teoría que subyace en el derecho que por la práctica de éste. No es de extrañar, por tanto, que en el otoño de 1837 su verdadero interés se centrara en la filosofía, en la filosofía de Hegel. Éste había muerto como consecuencia de la epidemia de cólera de 1831. No es difícil imaginar el atractivo que este personaje despertó en un estudiante radical e intelectualmente inquieto de la década de 1830. Como Marx explicó a su padre –comprensiblemente ansioso–, "del [...] idealismo de Kant y Fichte, llegué a la búsqueda de la idea en la realidad misma".[108]

Ser hegeliano implicaba la aceptación de algunas afirmaciones contundentes, si bien la disposición a tomarse en serio las pretensiones del comunismo no era una de ellas. El mismo Hegel, en *Filosofía del derecho*, su teoría sobre el Estado moderno, había condenado el comunismo en términos inequívocos. La propiedad era el medio a través del cual adquiría existencia la "voluntad", de manera que debía poseer la cualidad "de ser mía". Hegel llamó a esto "la importante doctrina de la necesidad de *propiedad privada*". Pensaba que la idea de "una hermandad piadosa o amistosa, o incluso compulsiva, de hombres con *propiedad comunal* y

con la prohibición del principio de propiedad privada" sólo se le podía ocurrir a "esa disposición que juzga mal la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho".[109] Por lo tanto, ¿por qué debería un seguidor serio de Hegel, formado filosóficamente, llegar a defender la causa comunista?

La respuesta inmediata es que después de las revoluciones de 1830, una vez que Prusia le dio paulatinamente la espalda al prolongado período de reformas liberales que se le impusieron tras ser derrotada por Napoleón en 1806, resultaba cada vez más difícil ser hegeliano.[110]

Al igual que las reformas prusianas, la filosofía de Hegel había sido producto de los años tumultuosos entre 1789 y 1819 –años de la Revolución Francesa, de guerra mundial, de la abolición napoleónica del Sacro Imperio Romano, de la transformación de Europa central y, finalmente, del establecimiento en el Congreso de Viena de un sistema de Estados europeo completamente nuevo–.[111]

La agitación no fue sólo política. Antes de ser devorada por la guerra y la revolución, la Europa germanoparlante –o al menos sus clases ilustradas– ya había entrado en un período de crisis religiosa provocada por la nueva filosofía crítica de Kant y por la rehabilitación de la doctrina "ateísta" o "panteísta" de Spinoza. La caída del *ancien régime* en Francia, a la que siguió el colapso en Europa de numerosas formas de autoridad del pasado, tanto espiritual como temporal, se había sumado al temor a la inminencia del "nihilismo", un término acuñado en la década de 1780 para describir la crisis de fe.[112] La idea de Hegel de "espíritu absoluto" y de la historia mundial como progreso de la razón y la libertad, su famosa doctrina de la identidad entre razón y realidad encarnada en su idea de Estado moderno y su insistencia en que la religión y la filosofía sólo diferían formalmente fueron su respuesta a esta crisis polifacética.

El punto central de la crítica conservadora a la Revolución Francesa, a partir de *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Edmund Burke de 1790 (obra rápidamente traducida al alemán), había sido su descripción de los revolucionarios como fanáticos defensores de una razón incorpórea, sorda a las lecciones de la historia y a la experiencia. Al incrustar la razón en la historia, Hegel había logrado hacerse un lugar en la batalla entre racionalistas y tradicionales. Suscribía la crítica contra la abstracción de la idea de razón defendida por los jacobinos franceses y los seguidores de Kant, según la cual la razón se situaba fuera del espacio y el tiempo.

Sin embargo, dio la vuelta a este ataque conservador argumentando que la razón era un producto histórico, motivo por el cual la revolución, lejos de ser un acontecimiento arbitrario, era el resultado de toda la historia precedente.

Era verdad, según pensaba Hegel, que ninguna creencia ni institución sobrevivirían a menos que estuvieran justificadas por la razón. Sin embargo, no creía que tal idea hubiera sido una invención de la Revolución Francesa. Desde Lutero, este supuesto había estado implícito en el cristianismo protestante, de la misma manera que ahora formaba parte de los fundamentos del Estado moderno.[113] Sólo porque el Estado se fundamentaba en la razón y en la libertad podía ser reconocido como una comunidad legal y política, un nosotros, en el que el individuo podía desear conscientemente que la voluntad común fuera la suya propia. Tal principio presuponía la libertad de opinión, la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado, así como la eliminación de los residuos del feudalismo, la desigualdad civil y el privilegio arbitrario.

Pero Hegel también estaba de acuerdo con aquellos críticos, como Hamann, contrarios al carácter incorpóreo de la razón tal y como había sido desarrollado por Kant.[114] La razón no podía ser tratada como si existiera más allá de las fuerzas del tiempo y del espacio; más allá de sus leyes. La razón tenía una historia. Estaba encarnada en el lenguaje y en la cultura. Los lenguajes y las culturas cambiaban con el tiempo y diferían en el espacio. De modo que la razón no debía ser considerada un criterio formal de juicio, o un mero "debería", sino más bien algo encarnado en una forma más o menos desarrollada en el espíritu de un pueblo específico. Por esta razón Hegel consideraba que el futuro de la libertad estaba más seguro en las áreas protestantes alemanas del norte de Europa que lo que había estado en la Francia católica y jacobina.[115]

De su carácter necesariamente tangible también se deducía que la razón era parte de la naturaleza. Una de las razones de la crisis de creencia provocada por Kant en la década de 1780 había sido la imposibilidad de vincular una noción inmaterial de libertad con una imagen completamente determinista de la naturaleza (incluido el hombre mismo, en tanto ser natural). Siguiendo el ejemplo de su amigo Schelling, Hegel había abandonado su idea "mecánica" de naturaleza y había adoptado una concepción vitalista extraída de los avances recientes en las ciencias

de la vida. El hombre y la existencia toda pertenecían ahora a una sustancia única, un "absoluto" cuya forma era orgánica. Cuerpo y mente, razón y naturaleza, ser y conciencia eran, por lo tanto, diferentes grados de organización de una única fuerza viva. En lugar del sistema estático y mecánicamente concebido de "Dios o Naturaleza" desarrollado en el siglo XVII por Spinoza, lo que se había ideado era una nueva noción interactiva del todo como una actividad o un proceso orgánico autoengendrado.

El defecto de esta concepción romántica de la "vida absoluta" era que se abstraía de todas las diferencias específicas y sólo podía ser comprendida mediante la intuición religiosa o artística. Muy pronto Hegel se sintió insatisfecho con este constructo inefable y propuso en su lugar una noción transparente y sin misterio de "lo absoluto", que podía ser entendida por la filosofía como una encarnación autopropulsora [*self-moving*, "automoviente"] de la razón. Comprender este proceso implicaba acceder al "conocimiento absoluto", mediante el cual se podía ver la realidad última como la actividad de un sujeto infinitamente racional que se exteriorizaba en su encarnación en la naturaleza para darse a conocer en la historia humana como autoconciencia absoluta o espíritu absoluto. Hegel afirmaba que este proceso capturaba la verdad cristiana básica de la encarnación y era la traducción especulativa de la doctrina de la Santísima Trinidad.

Aunque la interpretación de Hegel presuponía algunos de los logros políticos de la Revolución Francesa, las crisis que su filosofía había pretendido resolver habían sido ante todo espirituales. Sus primeros discípulos recordaban la euforia del momento en el que entendieron que el espíritu del hombre no era diferente del espíritu de Dios o que el hombre portaba consigo la conciencia de Dios, y a menudo interpretaron este sentimiento de felicidad como el cumplimiento de la promesa de redención de la fe cristiana. Sin embargo, la filosofía especulativa no pretendía la transformación de toda la existencia del hombre. Como afirmaba el propio Hegel, el hombre *sólo* podía identificarse con el absoluto en la actividad del pensamiento especulativo.[46]

De la misma manera, incluso la libertad que Hegel había celebrado como el fin de la historia tenía un contenido político menos tangible de lo que parecía prometer al principio. Si la esencia del hombre era la libertad y ésta sólo se podía conseguir en el Estado, entonces el fin de

la historia era lograr un Estado en el que se realizara la libertad. Por libertad, sin embargo, Hegel entendía una forma de saber y no un conjunto de demandas. La libertad era la condición por la que desaparecía el carácter *alienado* del mundo exterior y por la que los individuos llegaban a entenderse como si al estar en él "estuvieran en casa". La historia como realización de la libertad, por lo tanto, no describía simplemente los esfuerzos de seres limitados y finitos, sino más bien el proceso de reunificación entre el espíritu de estos seres limitados y finitos y el espíritu absoluto o infinito.

También, en un sentido más mundano, la plausibilidad de la política de Hegel dependía de la aceptación de su creencia optimista en que la razón se *estaba* realizando en el mundo, que su avance no era simplemente un deseo subjetivo sino un proceso objetivo. El prestigio de Hegel estaba en su cúspide cuando fue invitado a Berlín en los años que siguieron a la caída de Napoleón, una época durante la cual los razonables logros de la revolución se habían incorporado a las constituciones y sistemas legales de Francia y de los Estados nuevamente formados de la Confederación Alemana. En Alemania, tales logros no habían quedado asegurados gracias a la movilización de la pasión patriótica de los nacionalistas románticos en el levantamiento de 1813, sino merced a la acción de las instituciones legales y políticas, racionalmente fundadas, del Estado reformado. También era éste el mensaje político de la *Filosofía del derecho*. Hegel sostenía que su objetivo no era declarar cómo se debería cambiar el mundo, dado que la vida ética ya se estaba consiguiendo en el moderno Estado posrevolucionario, al menos a grandes rasgos. Su objetivo era más bien demostrar la racionalidad del cambio que él y sus contemporáneos habían experimentado.

Desde 1819, sin embargo, el panorama político experimentó un cambio significativo.[17] En la Confederación Alemana, la postura reaccionaria de Metternich estaba ganando influencia, al tiempo que en Prusia los defensores de la reforma se enfrentaban cada vez más a la reacción conservadora y religiosa. Los miembros de la vieja aristocracia, en su mayor parte antiguos soldados todavía aturdidos tras la humillante derrota infligida a Prusia por Napoleón en 1806, se habían dejado absorber por un resurgir religioso fundamentalista contrario a toda forma de liberalismo y racionalismo, fuera éste político o religioso. Por consiguiente, a pesar de la promesa hecha por el rey en 1815 de convocar

una asamblea representativa, se desvanecieron todas las esperanzas de que Prusia se convirtiera en una monarquía constitucional.

Hegel y sus partidarios quedaron a la defensiva, siendo su táctica política retirarse voluntariamente de la escena. En su prefacio de 1821 a la *Filosofía del derecho*, con su notorio *dictum* de que lo que es racional es real y lo que es real es racional, Hegel se desvinculó de la causa de la reforma. La ambigüedad, sin embargo, persistiría. Si hemos de creer al poeta Heinrich Heine, mientras éste escuchaba las lecciones de Hegel se quedó perplejo ante la afirmación de que lo "racional" y lo "real" eran idénticos, motivo por el cual se acercó a Hegel y le pidió que le explicara el significado de tal afirmación. Según Heine, Hegel le sonrió furtivamente y dijo con toda tranquilidad: "También se puede expresar así: todo lo que es racional debe ser".[118] Ésta fue la interpretación que sus partidarios más liberales hicieron de Hegel. Eduard Gans, por ejemplo, asumió la soberanía popular y dio la bienvenida a las revoluciones de 1830 por considerarlas un nuevo capítulo de la historia del espíritu del mundo. Sin embargo, el mismo Hegel se volvió más temeroso ante los cambios políticos acontecidos en el curso de la década de 1820 y compartió la temerosa reacción oficial de 1830.[119] En términos generales, el nuevo despertar del espíritu revolucionario en el exterior disminuyó las esperanzas de una mayor liberalización política dirigida por el Estado prusiano. La presión favorable a la reforma vino cada vez más desde el exterior o desde abajo.

La religión, antes que la política, era la arena en la que Hegel parecía más vulnerable. En la década de 1820, su idea de que el "espíritu absoluto" era el núcleo racional de la creencia cristiana se convirtió en anatema para los fundamentalistas; su afirmación de que la religión y la filosofía sólo diferían en la "forma" también fue contemplada con profunda sospecha. Pero en este terreno los hegelianos podían continuar contando con la protección oficial, porque sobre cuestiones de gobierno eclesiástico y educación superior, la política del rey Federico Guillermo III y de su ministro para la "Iglesia, Salud y Asuntos Educativos", Karl von Altenstein, seguía estando en gran desacuerdo con la conservadora reacción antirracionalista de los años de posguerra. En 1817, sin consulta previa, Federico Guillermo había proclamado la unión de las Iglesias luterana y calvinista, y en la década de 1820 había ideado para la Iglesia Unificada una nueva liturgia, aglutinando misales

alemanes, suecos, hugonotes y anglicanos. Esta política regia de "agresivo estatismo confesional" no sólo desató la oposición pietista y conservadora sino que también provocó la disidencia y la emigración de Silesia de algunos miles de "antiguos luteranos".[120] Se siguió una política similar de centralización y racionalización en la recientemente anexionada Renania, donde además de intentar introducir el impopular código legal prusiano se apoyó de manera decidida a las fuerzas protestantes en una provincia que era abrumadoramente católica. Esta política culminó en 1837 con el encarcelamiento del arzobispo de Colonia por imponer la enseñanza católica en la educación de niños procedentes de matrimonios mixtos.

Pero junto con estas ambiciones expansionistas, la administración real hizo todo lo posible por preservar la reputación de la Prusia del siglo XVIII como un Estado de tolerancia y de libre reflexión en cuestiones religiosas. La postura de Altenstein continuó siendo la misma que la que antaño Kant había imputado a Federico el Grande: "Argumente cuanto quiera y sobre lo que quiera, pero obre en consecuencia". Fue Altenstein quien originalmente había invitado a Hegel a Berlín, y durante su prolongada estancia en el cargo continuó apoyando nombramientos y ascensos para hegelianos. El hegelianismo era atractivo por su apoyo a la tolerancia religiosa, a la libertad espiritual, al protestantismo racionalizado, al liderato prusiano en la Confederación Alemana y a la inequívoca subordinación de la Iglesia al Estado.[121]

LA BATALLA EN TORNO DEL CRISTIANISMO Y EL SURGIMIENTO DE LOS JÓVENES HEGELIANOS

En 1835, David Friedrich Strauss publicó un estudio que haría historia: *La vida de Jesús examinada críticamente*.[122] Strauss procedía de Württemberg al igual que Hegel y, como él, había sido formado para el apostolado protestante en el Seminario de Teología de Tubinga. Inicialmente atraído por el romanticismo, en el momento de su graduación, en 1829, Strauss se había convertido al hegelianismo. Durante los dos años siguientes, en calidad de vicario auxiliar en el pueblo suabo de Klein Ingersheim, disfrutó del tiempo suficiente para reflexionar sobre la afirmación hegeliana de la identidad entre dogmas de fe y verdades de la filosofía.

En el otoño de 1831 se trasladó a Berlín por un año, donde se encontró con Hegel una semana antes de que éste sucumbiera al cólera. Strauss regresó a Tubinga y dio clases en la universidad, pero se vio obligado a dejar el cargo de profesor tras la publicación de su libro.

Los conservadores y los evangélicos pensaban que el libro de Strauss confirmaba sus más oscuras sospechas sobre la supuesta identificación hegeliana entre religión y filosofía. Sin embargo, la interpretación mitológica de Strauss no le debía nada a Hegel.[123]

A pesar de todo, Strauss asentó con firmeza sus conclusiones en un marco hegeliano. Si la representación religiosa debía concordar con la verdad filosófica, argumentaba, los Evangelios tenían que ser liberados del anclaje supersticioso y sobrenatural en el cual originalmente se habían fijado. La verdad racional que contenía el cristianismo era la encarnación, la unión de lo humano y lo divino. Pero los Evangelios habían ocultado esta verdad bajo una forma arcaica de representación, en la que la "idea" se encarnaba en un relato sobre la vida y la actividad de un único individuo. Si la moderna "conciencia científica crítica" iba a restaurar la verdad cristiana, tendría que reemplazar al Jesús de los Evangelios por la idea de humanidad en todo su desarrollo. Porque sólo el espíritu infinito de la raza humana podía dar lugar a la unión de lo finito e infinito implícita en la historia cristiana de la encarnación y traducirla a la forma conceptual de la noción hegeliana de "espíritu absoluto".

Altenstein permitió la libre circulación del libro en Prusia, a pesar de su negación de los elementos sobrenaturales y milagrosos de la historia cristiana y de la virulenta campaña para prohibir la obra dirigida por Hengstenberg y los evangélicos. Pero la publicación de Strauss supuso un punto de inflexión. A partir de entonces, Altenstein tuvo problemas para situar a los hegelianos en puestos universitarios, y el moderado consenso reformador que había caracterizado a la primera generación de seguidores de Hegel se rompió en favor de lo que se conocería como "derecha", "izquierda" y "centro".[124]

El término "joven hegeliano" se acuñó en el debate desatado por Strauss tras el encarcelamiento del arzobispo de Colonia. El asunto de Colonia provocó una importante batalla panfletaria, encabezada en el lado católico por el publicista ultramontano Joseph Görres y, entre los protestantes por el luterano ortodoxo y hegeliano Heinrich Leo. Más adelante, sin embargo, ambos se convirtieron en el centro de los ataques de un profesor

radical de la universidad de Halle, Arnold Ruge, quien pronto sería el principal publicista del movimiento de los Jóvenes Hegelianos. Hacía poco que Ruge había fundado *Hallische Jahrbücher* (Anales de Halle), cuyo propósito inicial había sido convertirse en un folletín literario que recogiera las contribuciones de todo el espectro de opiniones hegelianas, aunque ahora también abogaban por "la independencia de la investigación científica" (esto es, a Strauss) y la supremacía del Estado sobre la Iglesia. Ruge atacó a Görres y a Leo por su hostilidad al "racionalismo", que según su opinión era la esencia del Estado prusiano. La respuesta de Leo se tituló *Die Hegelingen* (Los Jóvenes Hegelianos). Acusó a *Hallische Jahrbücher* y a los defensores de Strauss de ser enemigos de la religión y del Estado, al tiempo que Hengstenberg denunció a Ruge por fomentar el ateísmo y la revolución.[125]

Alarmados por este cambio, los moderados abandonaron *Hallische Jahrbücher*, al tiempo que Altestein daba marcha atrás en su apoyo a una cátedra para Ruge. Como resultado, Ruge dejó la universidad y comenzó a escribir artículos con críticas directas al gobierno. La esencia de Prusia, afirmaba ahora, era la libertad establecida en la Reforma y la Ilustración. El Estado se hallaba, sin embargo, en peligro. Había caído bajo la influencia del "catolicismo" y de la "reacción romántica", lo que desataría la revolución a menos que retornara a su verdadera misión.

Ruge también entró en contacto con el otro núcleo de los Jóvenes Hegelianos, denominado Club de Doctores de Berlín, fundado en 1837. Este club tenía un carácter bohemio y se reunía en sus cafés y tabernas preferidos. En un principio sus objetivos habían sido académicos, pero tras el suceso de Colonia se dejó atraer también por la controversia religiosa y política. Entre los miembros del club había académicos, maestros de escuela, periodistas, escritores autónomos y estudiantes, en especial Marx. El líder intelectual del club era el profesor universitario berlinés Bruno Bauer.[126] Éste había sido originalmente elegido para defender contra Strauss la reconciliación ortodoxa entre religión y filosofía. Pero en 1838 cambió de postura y lanzó un agrio ataque contra su anterior valedor, Hengstenberg, cabecilla de los cristianos evangélicos.

La controversia que rodeó a Ruge pronto alcanzó a Bauer. En 1839, en un intento por mantenerlo ajeno a la polémica, Altenstein alejó a Bauer de Berlín, trasladándolo a la facultad de teología de Bonn. El

traslado, sin embargo, lo aproximó todavía más a la heterodoxia. Bauer nunca aceptó la interpretación mitológica de Strauss. No sólo carecía de una interpretación creíble del carácter o la composición de los Evangelios, sino que además –a diferencia de Hegel– los identificaba con las expectativas apocalípticas del Antiguo Testamento, de manera que no contemplaba la especificidad del cristianismo como un nuevo estadio en el desarrollo de la "idea absoluta". El punto de partida de Bauer era el conflicto entre la Biblia y la idea hegeliana. En su respuesta inicial a Strauss, había intentado hacer concordar razón y narrativa bíblica, una tarea que empezó pormenorizadamente en 1838 con el Viejo Testamento.[127] En su siguiente gran obra, *La crítica de la historia evangélica de San Juan*, aparecida en 1840, su posición cambió considerablemente. Demostró que el Evangelio según San Juan era una creación puramente literaria, articulado como una ficción. Sin embargo, su objetivo final no quedó del todo claro, pues continuó dejando abierta la posibilidad de que los otros tres Evangelios pudieran contener la historia de la que Juan carecía. Finalmente, sin embargo, en *La crítica de la historia evangélica de los sinópticos*, aparecida en 1841-1842, Bauer adoptó una postura incluso más destructiva contra las afirmaciones factuales de la narrativa evangélica que la que originalmente había adoptado Strauss.

Lo que este estudio demostraba era que la distinción entre Juan y los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) no era de clase, sino sólo de grado. La interpretación de Bauer se erigía sobre la base de un descubrimiento convertido en comentario bíblico ortodoxo durante la década de 1830: que el evangelista original había sido Marcos. Éste había establecido el orden original de los acontecimientos; los otros escritores evangelistas supuestamente habían detallado y ampliado el relato de Marcos recurriendo a dichos y anécdotas tomados de una tradición más amplia.[128] Bauer, sin embargo, dio a este argumento un giro radical e inesperado. Porque si Juan ya no podía ser considerado un testigo y si dos de los Evangelios sinópticos eran ampliaciones del primero y el tercero era también una reelaboración del segundo, esto implicaba que la historia evangélica original procedía de un único autor. Es más, la única prueba de la "tradición más amplia" en la que supuestamente se había inspirado el resto de los evangelistas procedía de las propias historias de los Evangelios. Lo que significaba que la idea de mesianismo y su vinculación con el misterio de Jesús no había sido de conocimiento común

antes de que fuera escrita. Es más probable que hubiera sido una manera de discutir la experiencia de la primera comunidad cristiana por medio de la creación de una tradición literaria elaborada a partir de las ideas genéricas de la época.[129]

En la época en la que aparecieron los estudios sinópticos, Bauer ya había perdido toda esperanza de conseguir un empleo en la universidad. En 1840, Altenstein y el viejo rey habían muerto, y aunque los primeros actos del nuevo monarca, Federico Guillermo IV, fueron recibidos con entusiasmo, pronto se reveló como un reaccionario romántico. Federico Guillermo creía en un Dios personal y en su propio talante como monarca. Creía además que todo orden social desaparecería si se destruía la creencia en la revelación. En vez de situarse por encima de las divisiones, como habían esperado algunos Jóvenes Hegelianos, manifestó abiertamente su disgusto con el hegelianismo e invitó a Schelling a Berlín para que planteara su "filosofía de la revelación".

En la primavera de 1841 *Hallische Jahrbücher*, de Ruge, fue prohibido en Prusia e incluso se cerró el *Athenaeum*, el diminuto diario del Club de Doctores. En el caso de Bauer, el nuevo ministro para la Iglesia y la Educación, Eichhorn, envió un cuestionario a las facultades de teología prusianas preguntándoles si se le debía revocar su licencia para enseñar por negar la inspiración divina de los Evangelios. Las facultades de teología no recomendaron el despido, pero un pequeño suceso ocurrido en Berlín el 28 de septiembre de 1841 –un discurso de Bauer en una cena festiva del Club de Doctores para celebrar la visita de Carl Welcker, editor liberal del sur de Alemania de *Staats-Lexikon*– hizo que el rey insistiera personalmente en que a Bauer no se le permitiera continuar en su cargo en Bonn. Su despido fue definitivamente confirmado en marzo de 1842. Antes de abandonar Bonn, él y Marx "alquilaron un par de asnos" para pasear por la ciudad. "La sociedad de Bonn se quedó atónita. Nosotros gritábamos de alegría, los asnos rebuznaban."

Entre 1840 y 1842, en respuesta a la hostilidad gubernamental, los Jóvenes Hegelianos desataron un ataque generalizado contra el cristianismo, juntamente con una crítica republicana contra el Estado prusiano. El ataque contra el cristianismo estuvo encabezado por Bauer. Según éste, el cristianismo no se fundamentaba en la esencia de la tradición, de la esperanza apocalíptica judía o del Dios del Viejo

Testamento de Spinoza.[130] Fue una respuesta a las nuevas condiciones universales del Imperio Romano. Marcó la "muerte de la naturaleza" y el comienzo de la autoconciencia, pero desafortunadamente sólo fue un comienzo en falso. Porque el cristianismo no significó una verdadera victoria sobre la naturaleza propiciada por el conocimiento de las leyes naturales. Fue más bien la proyección de una autoconciencia individual que se retira del mundo, de una personalidad que se comprende a sí misma en antítesis con el mundo, pero se siente desamparada para vencerlo si no es a través de la falsa mediación de los milagros. De la misma manera, en su interpretación del Cristo de los Evangelios, el cristianismo tampoco había creado un verdadero hombre, sino un ego alienado de su verdadera humanidad. El Jesús histórico había superado la separación entre lo humano y lo divino pero sólo a costa de crear una nueva forma de división y alineación religiosas. El cristianismo, por lo tanto, no le ofrecía al hombre el conocimiento de sí mismo, sino sólo una parodia de sí mismo. La reforma, como insistiría Bauer en 1843, exigía no sólo la eliminación de Dios, sino el final de la cultura cristiana con todos sus arcaicos supuestos sobre las limitaciones humanas.

Por consiguiente, Bauer presentó la identificación hecha por Hegel entre religión y filosofía como una antítesis. También sostuvo –aunque sabiendo que no era verdad– que ésta había sido realmente la posición de Hegel. En la primavera de 1841, en un panfleto firmado bajo seudónimo, *La trompeta del Juicio Final contra Hegel el ateo y anticristo* (en adelante *La trompeta*), supuestamente escrito por un indignado pastor pietista, Bauer reunió todos los pasajes que apuntaban a un Hegel "esotérico", que no sólo era ateo sino también amigo de la subversión, del desorden y de la revolución. El pastor exclamaba:

> Si uno investiga lo que Hegel quiere decir por reconciliación entre razón y religión, es que no hay Dios y que el Ego sólo trata consigo en religión, donde la religión significa tratar con un Dios personal vivo. La autoconciencia realizada es ese juego en el cual el Ego se desdobla como en un espejo, y que, tras defender durante miles de años que su imagen es la de Dios, descubre que el reflejo en el espejo es él mismo... La religión toma por Dios esa imagen especular, la filosofía deshace la ilusión y muestra al hombre que no hay nadie tras el espejo.[131]

LOS JÓVENES HEGELIANOS CONTRA EL "ESTADO CRISTIANO"

A esta negación radical de la conciencia religiosa Bauer añadió una revisión de inspiración republicana de la filosofía política de Hegel. Se sentía provocado por el asunto de Colonia y por el creciente clamor conservador encabezado por el filósofo reaccionario F. J. Stahl en favor del desmantelamiento de la Unión Eclesiástica de 1817 y la restauración de la independencia eclesiástica. En 1840 publicó un panfleto anónimo en el cual llevó la supremacía del Estado sobre la Iglesia mucho más allá de lo que hubiera soñado Altenstein. Afirmó que durante la Ilustración la conciencia subjetiva había alcanzado universalidad por primera vez; en lugar de la polifacética representación de la esencia humana de la religión, la Ilustración había defendido una verdadera idea de humanidad. En este sentido, la conciencia religiosa había dado paso a la autoconciencia. Por consiguiente, las Iglesias habían perdido toda razón de ser independientes. Ya no eran manifestaciones del "espíritu absoluto"; eran simplemente instituciones "positivas" sin justificación racional alguna.

El verdadero sitio de la "libre subjetividad" ya no era la Iglesia sino el Estado. Éste, como había enseñado Hegel, era "la realidad de la idea ética"; la razón y la libertad constituían su esencia, lo que significaba que el Estado debía estar al lado de la ciencia y de la filosofía contra toda forma de "positividad". Sin embargo, debido a su temor a la soberanía popular, Hegel había sugerido un compromiso insatisfactorio entre un Estado basado en la "libre subjetividad" y la tutela que representaba el absolutismo. Había imaginado un universal suspendido por encima de los particulares sin reciprocidad alguna con ellos y, en términos prácticos, una capacidad restringida para hacer juicios universales a la burocracia.

Por esta razón, los Jóvenes Hegelianos reinterpretaron este Estado dándole una forma republicana. En el caso de Bauer, esto significó una nueva manera de interpretar la capacidad de los sujetos para retirar su voluntad de cualquier objeto particular y ponerla en otro. Hegel había restringido su análisis de este momento "negativo" de universalidad de la voluntad a la esfera del "derecho abstracto"; en realidad, a la adquisición y el intercambio de propiedad entre individuos. Bauer, sin embargo, lo identificó con la actividad política del Estado. Los ciudadanos de ese Estado eran aquellos que tenían "autonomía"; en otras palabras, los que

podían actuar de acuerdo con principios universales. Lo que impedía que el Estado operara según normas universales eran ciertas formas de conciencia religiosa e intereses económicos particulares.

Prusia, por lo tanto, debía abandonar el papel irracional de "Estado cristiano" impuesto por el nuevo rey y superar además la forma constitucional liberal de Estado. En la explicación que dio de su posición durante la famosa cena del Club de Doctores (véase la página 63), considerada por el rey como una ofensa, Bauer argumentó que Hegel debía ser digno de elogio porque había identificado la libertad con la universalidad y era esta asociación del Estado con la verdadera universalidad la que había experimentado grandes avances durante la Ilustración y la Revolución Francesa. Por el contrario, el defecto del conservadurismo de Stahl y del liberalismo de Rotteck era que identificaban la libertad con el interés privado. Si prevalecía Stahl, sería un retorno a la Reforma con el Estado reducido a una simple fuerza "policial" externa. Pero los constitucionalistas liberales también identificaban libertad con derecho privado. Al proteger el particularismo religioso y el individualismo económico, estas filosofías políticas impedían que el Estado actuara como vehículo del progreso y de la libre autoconciencia.[132]

Arnold Ruge también desarrolló una crítica republicana. Puso de relieve el creciente interés por la política nacional prusiana, que relacionó con un sentido de la ciudadanía recién descubierto en el Estado. Esta novedad ponía en evidencia uno de los principales defectos de la *Filosofía del derecho:* la ausencia de toda noción de "virtud pública". Hegel había sido muy consciente de que los alemanes todavía no habían conseguido "un Estado en forma de Estado". Pero su tratado había sido prematuro para una época "que carecía por completo de discusión pública y de vida pública". Reconoció implícitamente lo inadecuado de esta posición al distinguir el Estado familiar dinástico y "el Estado de necesidad" *(Notstaat)* correspondiente a la sociedad civil del "Estado libre" como "la realidad de la idea ética". Este "Estado libre", como había dado a entender Hegel en 1817, presuponía representación nacional, jurados y libertad de prensa, de los que los alemanes carecían casi por completo: instituciones que elevan a los "humanos a su completa dignidad y a la luz total de la conciencia pública como creadores de su propia libertad".[133]

Pero Kant y Hegel se habían mostrado "diplomáticos". En el caso de Kant, su "estrechez protestante" lo había conducido a una concepción de

libertad como mera "libertad de conciencia", una posición que no reconocía otra virtud que "la virtud privada de autocongratulación", una virtud de "sujetos moralistas hacia sí mismos, no sujetos de Estado". Hegel tampoco había escapado a "la interioridad abstracta del protestantismo". En su caso, esto lo condujo a la ilusión de que uno podía ser "teóricamente libre sin ser políticamente libre". Hegel también había estado dispuesto a "tolerar las apariencias". Desde su punto de vista teórico de "reposo olímpico", "había mirado todo lo que la razón había hecho y era bueno". Había abandonado el "feo hombro de la praxis".[134]

Después de Strauss, esta posición resultaba indefendible. Ahora los tiempos eran políticos. Hegel había partido de la lógica, pero la lógica no afrontaba el problema de la existencia. Era imposible comprender el Estado "absolutamente" aislándolo de la historia. "La existencia únicamente adquiere relevancia a partir de la entrada de la historia en el reino de la ciencia." Con todo, en la *Filosofía del derecho* la historia había quedado al margen. Como resumen bien ilustrativo de la posición de los Jóvenes Hegelianos, Ruge escribió que "el *proceso histórico* es la relación entre la teoría y las existencias históricas del espíritu; esta relación es crítica". Por el contrario, "la *Filosofía del derecho* convierte las existencias o las determinaciones históricas en determinaciones lógicas". Al no lograr distinguir entre lo histórico y lo metafísico, Hegel había caído en un "acto de enloquecido malabarismo" en el cual la monarquía hereditaria y el sistema bicameral devenían necesidades lógicas.[135] El resultado final había sido que, mientras en los países católicos –como Francia– se había impedido la libertad espiritual, en Alemania se había obstaculizado la libertad política debido a la "abstracción protestante", que alcanzó su punto culminante en Hegel.

Una fuente probable, aunque no citada, de la crítica de Ruge fue la serie de conferencias sobre "filosofía positiva" impartidas por Schelling en Berlín en 1841. Schelling partía de la premisa de que la estructura del pensamiento no era idéntica a la de la realidad. Afirmaba que la filosofía de Hegel y el "idealismo absoluto", que él mismo había defendido anteriormente, sólo eran "negativos". Podían explicar únicamente lo que había ocurrido una vez que existía un mundo, pero no decían nada sobre el *hecho* de que existiera un mundo. Hegel había evitado este problema de factualidad del mundo tratándolo como si fuera parte de una estructura de reflexión, antes que la base de tal estructura. Pero si la razón no

podía dar cuenta de su propia existencia, sería necesario comenzar con la contingencia del ser, y no con la razón. La dialéctica de Hegel no podía decir nada sobre la existencia, ni la existencia podía ser absorbida en el sistema de Hegel. Había, por lo tanto, un "ancho y peligroso foso" entre la *Lógica* de Hegel y su *Filosofía de la naturaleza* o entre las "verdades necesarias de la razón" y las "verdades contingentes de la historia", según una denominación anterior de Lessing. Según Schelling, la existencia y la idea, el mundo y Dios, no podían sintetizarse en el pensamiento, pero sí podían juntarse por medio de la voluntad. De manera que la libre voluntad y la existencia, unidas en una metafísica atea, formarían la base de la "filosofía positiva" de Schelling.

Durante el verano de 1837, Marx se sintió atraído por el círculo de los Jóvenes Hegelianos de Berlín.[136] Su mentor particular fue Bruno Bauer, a cuyas lecciones sobre el profeta Isaías asistió Marx en 1839. Bauer continuó siendo la fuerza dominante del desarrollo intelectual de Marx hasta principios de 1843. Además de haber sido, probablemente, su supervisor de doctorado, entre Bauer y Marx también surgió una cercana colaboración intelectual y política. En 1841 planearon editar juntos un nuevo periódico que iba a llamarse *Los Archivos del Ateísmo*, y cuando trasladaron a Bauer de Berlín a Bonn, Marx lo siguió hasta allí.

La influencia de Bauer fue evidente en la tesis doctoral de Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza democritiana y epicúrea*. La filosofía, declaró Marx, se resiste a "todos los dioses celestes y terrestres que no reconocen la autoconciencia humana como la más alta divinidad". Epicuro –y no el materialista y determinista Demócrito– fue el héroe de la disertación porque estaba a favor de "la absolutidad y libertad de la autoconciencia". La elección del tema también fue importante en términos políticos porque la relación de los epicúreos, estoicos y escépticos con Aristóteles podía compararse a la de los Jóvenes Hegelianos con Hegel. Aquéllas fueron "épocas tristes y férreas", en las que los viejos dioses habían muerto y los nuevos todavía carecían de "los colores del día". La unidad creada por un gran sistema resultó discordante y la filosofía se volvió de nuevo contra el mundo de la apariencia. Como otros Jóvenes Hegelianos, Marx pensaba que el principal medio para asegurar la transición a una nueva época era "la voluntad" en forma de "crítica". La filosofía era "la crítica que mide la existencia individual por la esencia, la realidad particular por la idea". En esta época, "lo

que era una profunda luz se ha convertido en una llama que se consume [...]. El resultado consiste en que, a medida que el mundo se vuelve filosófico, la filosofía se vuelve también mundana".[137]

La destitución definitiva de Bauer de su puesto en Bonn en abril de 1842 apenas debió de sorprender a Marx, que seguramente ya sería consciente de que esto significaba el final de sus posibilidades para desarrollar una carrera académica. Si no manifestó su pesar fue sin duda por las interesantes oportunidades que se le abrieron en el periodismo justo cuando las puertas de la academia se le estaban cerrando. A finales de 1841, la liberalización de las leyes de prensa prusianas había propiciado que un grupo de cabecillas liberales de Colonia fundara *Rheinische Zeitung*.[138] Desde el principio, Marx se había implicado en las discusiones que condujeron al lanzamiento del periódico. Se convirtió en su editor en el otoño de 1842, y se mantuvo en el cargo hasta su clausura en la primavera del año siguiente. Desde el punto de vista de un Joven Hegeliano, este movimiento no podía haber sido más oportuno. El "criticismo" había desmantelado los fundamentos del cristianismo y ahora el objetivo era la "ilustración pública".

En la *Rheinische Zeitung*, parece que Marx continuó próximo a las posiciones defendidas por Bauer y por Ruge. El particularismo religioso y los intereses materiales privados en combinación con "el Estado cristiano" contrastaban con el Estado como una "comunidad moral y racional". Bauer había defendido que el Estado era "la única forma en la que la infinitud de la razón y la libertad –los bienes más elevados del espíritu humano– existen realmente".[139] Siendo editor de la *Rheinische Zeitung*, Marx hizo la misma afirmación: el Estado era "el principal organismo en el cual deben realizarse la libertad legal, moral y política".[140]

Marx también compartía la idea de Bauer de que "el partido religioso" era "el más peligroso en el área del Rin". Pero la posición especial del periódico como avanzada liberal, protestante y pro prusiana en una provincia abrumadoramente católica implicaba que la cuestión religiosa tenía que ser tratada con guantes de seda. Por esta razón, como editor, Marx rechazó los "garabatos" ateístas de los sucesores del Club de Doctores de Berlín, que ahora se denominaban a sí mismos los "Libres". Además publicó en el periódico de Ruge su única contribución personal a la teología, una breve defensa de la interpretación de Bauer de los Evangelios sinópticos.[141]

En cambio sí se concentró en el otro gran obstáculo para el surgimiento de un Estado republicano, el dominio de los intereses privados. Los debates en la Asamblea Provincial del Rin sobre la libertad de prensa y sobre la modificación de una ley relativa a la recolección de madera muerta en los bosques por parte de los campesinos le dieron la oportunidad suficiente para desarrollar el tema. Ridiculizó a los delegados por intentar tratar la libertad de prensa como si fuera una forma de libertad de comercio. En el caso de las leyes forestales, no debía existir ni un solo "momento de retraso en sacrificar la representación del interés particular a favor de la representación de los intereses de la provincia". Sin embargo, los delegados vacilaron entre "la deliberada inflexibilidad del privilegio y la natural impotencia del indiferente liberalismo". Lo que, en suma, evidenciaba "lo que se puede esperar de una Asamblea de los Estados de intereses particulares a la que nunca se le exige que haga leyes".[142]

Por razones obvias, Marx evitó un ataque frontal contra "el Estado cristiano", sin embargo se hallaba implícito en su "concepto del Estado como realización de la libertad racional". El fundamento de este Estado racional era la ley. La ley comprendía "las normas positivas, claras y universales en las que la libertad ha adquirido existencia teórica impersonal". La censura, por su lado, no era parte del derecho, pertenecía a la "no libertad" y a "la interpretación mundana de la apariencia". Dada la hostilidad del "Estado cristiano" de Federico Guillermo IV, el peligro consistía en sacrificar "la inmortalidad del derecho" a los "intereses privados finitos" o a la arbitrariedad de la censura. Por esta razón, la prioridad inmediata era lograr la "libertad de prensa", que era "el omnipresente ojo vigilante del alma de un pueblo". Haría retornar al Estado a su principio interior como encarnación de la razón y la libertad. Detrás de la confianza de Marx subyace el supuesto, común a la mayoría de los Jóvenes Hegelianos, de que la "crítica" era la única manera de tomar conciencia de los verdaderos deseos del pueblo. Mediante la práctica de la libertad de prensa, la razón y la libertad triunfarían sobre el "Estado cristiano".[143]

No es de extrañar que el cierre por parte del gobierno de la *Rheinische Zeitung* y de otras publicaciones de la oposición en los primeros meses de 1843 provocara un trauma considerable.

Ahora, la estrategia política de los Jóvenes Hegelianos quedaba hecha jirones. ¿Cómo podía cambiar Alemania si a la filosofía se le negaba

cualquier medio de expresión pública? ¿Cómo se podía sostener que el principio inherente del Estado moderno era la realización de la razón y la libertad cuando era el Estado el que abolía la libertad de prensa? Y, finalmente, ¿por qué había sido tan escasa la oposición contra la supresión gubernamental de la libertad de prensa? En 1842, los Jóvenes Hegelianos se consideraban parte de un movimiento más amplio de reforma que luchaba por el gobierno representativo y por las libertades liberales en Prusia. La *Rheinische Zeitung* había sido fundada por líderes liberales de Renania. ¿Iban a aceptar ahora su clausura sumaria? En 1830, en Francia, el intento del último rey Borbón, Carlos X, de cerrar la prensa liberal había desencadenado la Revolución de Julio. ¿Por qué en Prusia la protesta contra la acción del gobierno sólo había quedado en un ligero murmullo? En un intento por hallar respuestas a estas cuestiones, durante 1843 Marx abandonó su posición republicana, compartida por todos los líderes de los Jóvenes Hegelianos, en favor de una versión sumamente personal de comunismo.

DEL REPUBLICANISMO AL COMUNISMO

Inmediatamente después de la clausura del periódico, casado de nuevo y mientras pasaba algunos meses de la primavera de 1843 retirado en el pueblo de Kreuznach, Marx siguió mostrándose optimista. Seguía esperando el inminente regreso de "la autoconfianza del ser humano, la libertad", que se había "esfumado del mundo con los griegos y bajo el cristianismo había desaparecido en la bruma azul de los cielos". Marx proyectaba un nuevo periódico para enfrentarse "al viejo régimen de Alemania, que decae y se destruye", y pretendía convencer al más escéptico Arnold Ruge, cuyos *Deutsche Jahrbücher* también habían sido clausurados, de sumarse al proyecto. El plan consistía en unir el radicalismo filosófico alemán y la política francesa.[144] Los informes procedentes de Francia sobre "el sistema de industria y comercio, de propiedad y explotación del pueblo" daban esperanzas de "una ruptura con la sociedad de hoy en día". Pero la reforma política y religiosa continuaba siendo importante. Marx rechazó el "comunismo" identificado con Cabet, Dézamy y Weitling por considerarlo "una abstracción dogmática".[145] Para él, la reforma debía comenzar a partir de las realidades del momento.

> La reforma de la conciencia [consiste] *sólo* en capacitar al mundo para que clarifique su conciencia, en despertarlo de sus sueños sobre sí mismo, en explicarle el significado de sus acciones.[146]

Sin embargo, en el transcurso del verano la posición de Marx cambió. La "crítica" no iba a ninguna parte. La cobarde reacción de la clase media alemana ante el retorno de la censura y su "modesto egoísmo" como "ejemplo general de la mediocridad filistea de todas las demás clases" indicaban que era muy poco lo que cabía esperar de ella.[147] Marx llegó incluso a dudar de que pudiera haber una solución política para los problemas de Alemania. En octubre, llegó a la conclusión de que "en Alemania no había campo de acción para la libre actividad" y se marchó a París.

Para todos los Jóvenes Hegelianos, 1843 iba a ser un año de desorientación y desencanto. En 1842, Bruno Bauer creyó que su despido iba a ser considerado un "acontecimiento histórico mundial" en la batalla entre cristianismo y conciencia moderna. Es cierto que sus seguidores "Libres" lo vivieron así y dejaron constancia de su reacción en el poema épico satírico de Friedrich Engels y Edgar Bauer. Pero estas expectativas se vieron frustradas muy pronto. Bauer no estaba destinado a convertirse en otro Lutero o en otro Voltaire. Su autodefensa –que Marx consideró con mucho su mejor texto– pasó casi inadvertida.[148] En términos generales, tampoco resultaban más tranquilizadores los efectos del desafío liberal al absolutismo romántico de Federico Guillermo IV. Contra la represión gubernamental –tanto en Renania como en Prusia oriental–, la oposición liberal de 1842 simplemente parecía haberse desvanecido. El "criticismo" había sido derrotado en su tentativa de hacer el mundo "filosófico". Éste fue el escenario en el que se desintegró la unidad entre los Jóvenes Hegelianos y donde comenzó a operar el conflicto entre republicanismo y socialismo.

Aunque había recibido las críticas más severas, Bauer era el mejor dotado políticamente para afrontar la nueva situación. Desde el comienzo había asumido que "un principio nuevo siempre llega a la conciencia de relativamente pocas mentes" y que únicamente al final se tropieza con "una masa aturdida a la que sólo se puede liberar de su indiferencia con mucho esfuerzo".[149] En la teoría de Bauer, la consecución de la autonomía era una labor individual. Por lo tanto, aunque creía igual

que Marx en la liberación social, la relevancia que daba a los derechos universales e iguales era incompatible con toda concepción del proletariado como una clase especial. El socialismo era una nueva forma de privilegiar intereses particulares y heterónomos.

Por lo tanto, la derrota agudizó –aunque no generó– su desconfianza en los movimientos populares. La masa seguía estando aferrada a la religión y a sus intereses materiales privados. Bauer dejó constancia de su percepción sobre la credulidad popular en una historia escrita con posterioridad a esta época en la que hizo hincapié –con triste resignación– en el millón de personas que entre agosto y octubre de 1844 visitó la exposición del Manto Sagrado de Tréveris. Sólo en la década de 1850 Bauer perdió definitivamente la esperanza en la causa de la reforma; en 1848 había estado a favor del Parlamento prusiano como defensor de la soberanía popular. Pero, al igual que su posterior aliado, Nietzsche, Bauer nunca tuvo confianza en las capacidades del pueblo.[150]

El año 1843 fue aún más desconcertante para quienes como Ruge y Marx se habían comprometido con una forma más democrática de republicanismo. Ruge manifestó su más profundo disgusto. Siendo *Burschenschaftler* (estudiante radical), había creído que "el descubrimiento de nuestro siglo" era que las masas podían ser testigos de la verdad y portadoras del "espíritu de la época". Pero en 1843, al igual que el poeta Hölderlin, sólo podía considerar a Alemania como un espacio sin seres humanos, sin personas completas, cuyos miembros desgarrados se desparramaban por un desolado campo de batalla, por un país que nada tenía que ofrecer salvo cincuenta años de vergüenza y humillación.[151]

Marx estaba más esperanzado, pero no podía estar de acuerdo con gran parte del diagnóstico de Ruge. En la época de la *Rheinische Zeitung*, el republicanismo de Marx había sido casi tan pedagógico como el de Bauer. El "verdadero republicanismo", había escrito, significa luchar por "una forma de Estado completamente nueva que se corresponda con una conciencia popular más profunda, más ilustrada y más libre".[152] La esperanza en la filosofía y la causa de la libertad ya no eran posibles en Alemania; sólo eran plausibles más allá del Rin. Ante el envilecido pasado de Alemania no había ninguna razón para confiar en la llegada inminente de un gobierno representativo, ni para esperar una transformación real de sus condiciones incluso en el caso de que ese gobierno se materializara. A lo largo de 1843, Marx aceptó la idea de los socialistas

franceses sobre el carácter "burgués" del moderno gobierno representativo. Su naturaleza estaba encarnada en la "monarquía burguesa" de Luis Felipe. A finales de 1843, por consiguiente, las esperanzas políticas de 1842 comenzaron a eclipsarse en favor de una interpretación "radical" de "la disolución del orden mundial hasta entonces existente" y "la negación de la propiedad privada" basada en "la teoría que proclama que el hombre es el ser más elevado para el hombre".[153]

Esta nueva postura quedó bien patente en su nuevo análisis del pensamiento político de Hegel, *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Este manuscrito empleaba una mezcla de fuentes alemanas y francesas: de Alemania, el radical ataque "humanista" contra el cristianismo y contra Hegel lanzado por Ludwig Feuerbach; de Francia, *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon, una obra que abundaba en el criticismo histórico y social de Louis Blanc, Pierre Leroux y Victor Considerant.[154]

Feuerbach fue especialmente importante debido a que sus escritos alimentaron el creciente desencanto de Marx hacia la emancipación *política* y dieron forma a su ruptura con Hegel.[155] La emancipación humana era una cuestión de relaciones sociales y no de formas políticas. A principios de 1844, Marx elogió a Feuerbach por "el establecimiento del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real*, al hacer de la relación social 'hombre con hombre' el principio básico de la teoría".[156] La liberación no sólo debía abarcar la mente, como prometían los hegelianos, sino la totalidad del hombre; y el hombre era ante todo "sensual". Fue también de Feuerbach de quien Marx adoptó la idea de que el idealismo hegeliano sólo necesitaba ser "revertido" o "invertido" para ser verdad: una metáfora a la que volvió en 1873 cuando discutió a Hegel en el prefacio de su mejor obra, *El capital*.[157]

Feuerbach, otro antiguo alumno de Hegel, fue el famoso autor de *La esencia del cristianismo* (1841), traducido al inglés poco después de su publicación por Mary Ann Evans, más conocida como la futura novelista George Eliot. Marx, sin embargo, estaba más entusiasmado con un ensayo de 1842, "Tesis preliminares sobre la reforma de la filosofía". En éste, Feuerbach ampliaba su crítica contra el cristianismo para incluir a Hegel y ponía en evidencia la conexión entre la crítica de los Jóvenes Hegelianos contra la religión y el ataque socialista francés contra el "egoísmo".[158]

La esencia del cristianismo sostenía que la religión era una forma alienada de emoción humana. El hombre había logrado convertir sus emociones

en objeto de pensamiento a través de una identificación imaginaria con la divinidad. Las emociones se proyectaban en un ser exterior, libre de las limitaciones de la existencia individual. En efecto, el hombre imbuía a Dios de lo que era su propia esencia como especie. Dios era la idea perfecta de la especie representada como un individuo. Se invertía, por lo tanto, la relación entre sujeto y objeto; en lo sucesivo, ya no era el hombre el que había creado a Dios, sino que era Dios el que había creado al hombre.

Mediante esta alienación de lo que Feuerbach denominó "ser especie" del hombre, el cristianismo transformó el carácter esencialmente "comunal" de la especie humana en la unión particular de cada individuo con un ser externo personal. La religión era, por consiguiente, responsable del individualismo de la sociedad moderna. Entre el individuo y la universalidad de la especie se había interpuesto un mediador externo. En lugar de la unidad primordial de la especie entre "Yo y Tú", el papel del "Tú" había sido usurpado por Cristo.

En las *Tesis preliminares sobre la reforma de la filosofía*, esta crítica se extendió a Hegel. La encarnación del "espíritu absoluto" en la historia presuponía una perspectiva extrahumana que no tenía base natural. Por consiguiente, la filosofía hegeliana sólo era una extensión de la teología cristiana. Compartía con la teología cristiana lo que Feuerbach denominaba el método de la "abstracción". Del mismo modo que el cristianismo había alienado al hombre de sus emociones, Hegel había alienado al hombre de su pensamiento.

> Abstraer significa situar la *esencia* de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la *esencia* del hombre *fuera del hombre*, la esencia del pensamiento *fuera del acto del pensamiento*. La filosofía hegeliana ha alienado al hombre *de sí mismo* en la medida en que todo su sistema se basa en estos actos de abstracción.[159]

En lugar del "espíritu absoluto", el punto de partida de Feuerbach era el hombre-en-la-naturaleza. El hombre seguía encarnando la razón y la libertad, pero sólo porque era ante todo un "ser sensitivo". De la misma manera que el pensamiento tenía su génesis en el "ser real", el "sufrimiento precedía al pensamiento". Esto significaba que el "hombre" no podía tener el mismo papel puramente activo y autosuficiente que Hegel había

asignado al "espíritu". El hombre-en-la-naturaleza era a la vez activo y pasivo. Como ser natural necesitaba medios de vida que existían fuera de sí mismo, sobre todo la relación más elemental de la especie: el amor. "El primer objeto del hombre –escribió Feuerbach– es el hombre." Debido a que el hombre era un ser natural, una criatura de necesidad, era "un ser comunitario". El hombre llegaba a ser consciente de su humanidad, de su "especie", a través de la influencia de otros hombres. "La esencia del hombre sólo tiene cabida en la comunidad, en la unidad de un hombre con otro hombre."[160]

Según Feuerbach, la misión de la "verdadera filosofía" era "postular lo infinito en lo finito". De esta manera, el acceso del hombre a lo universal y lo infinito no se vería afectado al sustituir a Dios o al "espíritu absoluto" por el "hombre". Feuerbach creía que todo lo que era objeto de la conciencia del hombre era expresión de su ser. Dado que lo universal y lo infinito eran objetos del pensamiento del hombre (en religión, por ejemplo), el ser del hombre como especie era también universal e infinito. La religión no era, pues, falsa; pero estaba mal encauzada. El verdadero infinito no era un Dios externo, sino el "hombre" como "ser de especie". El "absoluto" no desaparecía, pero se resituaba en el "hombre". Las limitaciones de la finitud individual se superarían cuando el hombre fuese consciente de su "esencia" humana.

Marx empleó la crítica religiosa de Feuerbach para atacar la afirmación de Hegel de que el Estado moderno era una comunidad política. Según Feuerbach, en el cristianismo y en el pensamiento de Hegel a los hombres les arrebataron los atributos humanos –ya fuesen sus emociones o su razón– para adscribirlos a un ser extraño o inexistente, Dios o el "espíritu absoluto". Posteriormente fueron restituidos al hombre, pero sólo al final de un largo proceso o de forma imperfecta. En palabras de Feuerbach, "aunque identifica de nuevo lo que separa, sólo lo hace de manera separada y mediada".[161]

Esta idea de *mediación* era crucial en la afirmación hecha por Hegel en la *Filosofía del derecho* de que el Estado moderno era una encarnación de la "vida ética"; lo que significaba que era el equivalente a la vida que Platón y Aristóteles habían atribuido a la antigua *polis*. La única diferencia era que, en el Estado moderno, la identificación entre lo individual y lo general ya no era "inmediata". "En los Estados de la Antigüedad –escribió Hegel–, el fin subjetivo era completamente idéntico

a la voluntad del Estado; en los tiempos modernos, sin embargo, esperamos tener nuestras propias opiniones, nuestra propia voluntad y nuestra propia conciencia."[162] En otras palabras, a partir de la Antigüedad –cuando (según Aristóteles) la *polis* precedía al individuo– había surgido lo que Hegel denominó la "particularidad subjetiva". La unidad *inmediata* de lo universal y lo individual en la antigua *polis* se había disuelto. En su lugar apareció, tanto en la concepción cristiana de alma como en la concepción jurídica de persona, la idea de un individuo cuya subjetividad no era abarcada por el Estado. La *Filosofía del derecho* pretendía demostrar que el Estado moderno era una forma superior de comunidad política que contenía ese sesgo de modernidad.

El desarrollo de la economía moderna de mercado también había sido crucial en la distinción de Hegel entre el Estado antiguo y el moderno. La *Política* de Aristóteles se había basado en la comparación entre *polis* y *oikos*, política y casa. La actividad económica se dirigía desde dentro de la casa o era ejecutada por esclavos. Pero ahora esta división resultaba insuficiente. En los tiempos modernos, casi todas las ocupaciones se desarrollaban en una esfera que ya no era la de la familia, en una esfera cuya dinámica describieron Adam Smith y otros escritores de economía política. Y Hegel introdujo su nuevo concepto de "sociedad civil" para hacer más explícita esta nueva esfera.[163]

Pero el desarrollo económico no fue la única razón de este cambio terminológico. También pretendía poner de manifiesto la opinión de Hegel de que el Estado moderno era el equivalente de la antigua comunidad política y no sólo, como creían los teóricos modernos del contrato social, un medio para el logro de fines individuales. Dentro de la "sociedad civil", Hegel incluía la justicia y la protección de la propiedad y de las personas: en realidad, lo mismo que la mayoría de los escritores de los siglos XVII y XVIII habían entendido por Estado. Desde Hobbes hasta Kant, esos escritores –que Hegel denominó "la escuela moderna de iusnaturalismo"– habían partido de los supuestos intereses del individuo como base de un contrato por el que se establecía el Estado. Esto significaba que el Estado se había convertido en una entidad "provisional", en un simple medio para alcanzar fines individuales. En la alternativa de Hegel, el Estado moderno como encarnación de la razón y de la libertad representaba un fin en sí mismo. Podía funcionar como una comunidad política e incorporar por completo las exigencias de la

subjetividad moderna, tanto las que derivaban de la libertad del juicio individual defendida por el cristianismo protestante como las que surgían de la libertad de perseguir fines particulares contenida en la sociedad comercial.[164]

En lugar de la inmediatez del Estado antiguo, el "principio más elevado de la era moderna" era un concepto del "yo" en el cual la individualidad y la universalidad estaban mediadas. En su *Filosofía del derecho*, Hegel asignó esta tarea de mediación a algunas instituciones, principalmente a las corporaciones, a la asamblea representativa y a la burocracia. A través de estas instituciones mediadoras se armonizaban los intereses particulares de la sociedad civil con los intereses universales del Estado.

Inspirándose en Feuerbach, Marx objetó tanto la autenticidad de estas instituciones mediadoras como la idea misma de mediación. Las mediaciones de Hegel no funcionaban. Su Estado no era "una totalidad", sino un "dualismo". La sociedad civil y el Estado político eran como dos ejércitos hostiles; "el ciudadano del Estado y el ciudadano como miembro de la sociedad civil deben efectuar una división fundamental dentro de sí mismo". En la Antigüedad, la *res publica* había sido "el verdadero y único contenido de la vida y de la voluntad de los ciudadanos", pero ahora la "propiedad, el contrato, el matrimonio y la sociedad civil" se habían desarrollado como "modos particulares de existencia" del individuo privado "junto con el Estado *político*". El Estado moderno era "un compromiso entre el Estado político y el no político".[165]

Para explicar este conflicto entre el Estado "político" y el Estado "no político", Marx se basó en el análisis de Proudhon en *¿Qué es la propiedad?* Este autor sostenía que el papel fundamental adjudicado a la propiedad privada en el nuevo código civil posrevolucionario de Francia, el Código Napoleónico, era irreconciliable con los fines de la libertad, la igualdad y la fraternidad proclamados por la Revolución Francesa.[166] Vista desde una perspectiva feuerbachiana, la propiedad privada era responsable del predominio de los intereses individuales sobre los generales en "la relación social de hombre a hombre". Ésta era la "verdad social" que Marx esperaba que surgiera de las batallas sobre el gobierno representativo y el sufragio masculino que por entonces rodeaban al "*Estado político* en todas sus formas modernas". "Porque esta cuestión sólo expresa de un modo *político* la diferencia entre el dominio del hombre y el dominio de la propiedad privada."[167]

Era la propiedad privada la que socavaba los reclamos de Hegel a favor del Estado moderno. Incluso en 1842, en sus comentarios a los procedimientos de la asamblea provincial renana, Marx se refirió de manera mordaz a la incapacidad de los diputados para estar por encima de sus espurios intereses privados. En ese momento su objetivo había sido "el Estado cristiano prusiano". Ahora consideraba algo más universal y sistemático. El Estado moderno como tal era una criatura de la propiedad privada, lo que despojaba de sentido todas las afirmaciones de Hegel sobre la mediación. La propiedad privada no era simplemente un pilar de la Constitución, sino que era la Constitución misma. La ciudadanía era un atributo de la propiedad privada. A través del principio de primogenitura, que gobernaba la monarquía y la aristocracia, la propiedad privada violaba el principio de familia en el "nivel más elevado" de la Constitución. El Estado como "esencia espiritual de la sociedad" se había convertido en propiedad privada de la burocracia "frente a otros fines privados". Los miembros de la asamblea de los Estados no podían articular síntesis alguna entre Estado y sociedad civil pues, como portavoces de intereses privados, eran "la evidente contradicción entre Estado y sociedad civil dentro del Estado". Por eso, en suma, el Estado moderno no era, como afirmaba Hegel, la realidad más elevada del ser social, sino un compromiso entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre privado.[168]

La bifurcación entre el Estado y la sociedad civil había adoptado la misma forma que la que se podía encontrar en la interpretación del cristianismo efectuada por Feuerbach. Si la religión reflejaba "los conflictos teóricos de la humanidad", el "Estado político" expresaba sus "conflictos prácticos". Del mismo modo en que Cristo era "el intermediario a quien el hombre transfiere las cargas de toda su divinidad", el Estado era "el intermediario entre el hombre y la libertad del hombre". Así como el cielo cristiano se había desarrollado a la par que la "separación del hombre de la comunidad" sobre la tierra, así también había existido una "abstracción" del Estado. La constitución política adquirió "una universalidad irreal". Ahora funcionaba como "la religión de la vida nacional", el "idealismo del Estado" acompañando el "materialismo de la sociedad civil".[169]

Los orígenes de esta división podían retrotraerse a la Revolución Francesa, momento en el que la revuelta política había terminado con "todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios" y, por

consiguiente, había "abolido el carácter político de la sociedad civil". El "espíritu político" había sido liberado de su confusión con la vida civil y se había establecido como "la esfera de la comunidad" [...] "idealmente independiente" de los "elementos particulares de la vida civil". Sin embargo, por la misma razón, habían desaparecido todos los vínculos que "limitaban el espíritu egoísta de la sociedad civil".[170] Marx adoptó esta lectura de la historia moderna francesa directamente de los escritos de Louis Blanc e, indirectamente, a partir de los informes parisinos de Moses Hess. Según Blanc, desde la caída de los jacobinos los franceses habían modelado su nueva sociedad a imagen de "la burguesía". Habían imitado a Inglaterra en la construcción de una sociedad basada en el egoísmo y la competencia, en "la guerra de todos contra todos".[171] La versión de Marx de esta interpretación se centró en la famosa "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" proclamada al principio de la Revolución Francesa. Esta declaración no se basaba "en la asociación del hombre con el hombre, sino en la separación del hombre respecto del hombre". La "comunidad política" se reducía a un "simple *medio* para mantener los denominados derechos del hombre". En efecto, se declaraba que "el *citoyen*" era "el sirviente del *homme* egoísta". De la misma manera, "la aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad" era el "derecho del hombre a la propiedad privada". Por lo tanto, "se consideraba que el hombre *esencial* y *verdadero* era el hombre como *burgués*, y no el hombre como *citoyen*".[172]

Al igual que Feuerbach, el objetivo de Marx era eliminar por completo las mediaciones de Hegel y retornar a la inmediatez. Según Feuerbach, el mayor defecto de la filosofía de Hegel era que carecía de "unidad inmediata, certidumbre inmediata y verdad inmediata". En lugar del proceso hegeliano de bifurcación, mediación y reunión, lo que se precisaba era una filosofía del hombre como un todo inmediato.

Esta idea también estaba detrás de la alternativa de Marx al Estado de Hegel, la "democracia", "el enigma resuelto de todas las constituciones". La "democracia" no significaba una república moderna representativa basada en el sufragio universal. Eso sólo hubiese sido una nueva versión del desacreditado "Estado político", visto que "en la verdadera democracia, el Estado político queda aniquilado". Esta idea se había asociado originalmente con los seguidores de Saint-Simon, quienes afirmaban que en el futuro orden orgánico el gobierno de los hombres sería reem-

plazado por la administración de las cosas. Marx le dio un lustre feuerbachiano. Sería una sociedad en la que se hubiese abolido la distinción entre Estado y sociedad civil. Con la eliminación de las instituciones mediadoras, la Constitución recuperaría "su base real, el ser humano real, el pueblo real". Se superaría la distinción entre el hombre político y el hombre apolítico.[173]

El retorno del "hombre" a sí mismo resolvería los problemas irresolubles de los modernos Estados representativos. Si la universalidad era una propiedad natural e individual, entonces dejarían de existir los problemas sobre la relación entre voluntad individual y voluntad general. La cuestión de si la "sociedad civil debía participar en el Poder Legislativo a través de delegados o si debía hacerlo directamente a través de todos sus individuos" sería descartada por considerarse que era un problema que sólo surgía "en el Estado político abstracto". El problema no era si una o muchas o todas las individualidades debían participar; el problema era la "individualidad" misma. Una vez desaparecida la división entre sociedad civil y Estado político, el problema de la individualidad llegaría a su fin. En democracia, la "universalidad" sería "la cualidad esencial, espiritual y real del individuo". La esencia de una personalidad particular sería su "cualidad social". Las "funciones del Estado" serían "modos de ser y modos de acción de las cualidades sociales de los hombres". El Poder Legislativo sólo significaría:

> Representación [...] en el sentido en que *cada* función es representativa [...] en que cada actividad social particular como actividad de la especie sólo representa a la especie, esto es, a un atributo de mi propia naturaleza, y en el cual cada persona es representante de todas las demás.[174]

Marx dejó inacabado su comentario sobre Hegel, pero en los dos ensayos que publicó a principios de 1844 en el primero y único número de *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Francoalemanes) explicó detalladamente las implicaciones políticas de su nueva interpretación. Estaba particularmente interesado en demostrar cuánto difería del "criticismo", la posición identificada con su antiguo mentor Bruno Bauer.

El primer ensayo, una respuesta a Bauer sobre "La cuestión judía", le brindó a Marx la oportunidad de criticar los supuestos que habían

inspirado la batalla entre "criticismo" y "el Estado cristiano". Bauer, como Hegel, había diferenciado judaísmo y cristianismo como dos estadios sucesivos en el desarrollo de la conciencia religiosa. Por tal razón concluyó que para los judíos, a diferencia de los cristianos, la emancipación requería dos pasos: primero, renunciar al judaísmo y, segundo, renunciar al cristianismo, la forma más elevada de religión.[175]

En lugar de la interpretación "teológica" de Bauer, Marx proponía diferenciar "socialmente" cristianismo y judaísmo, una propuesta que en gran medida tomó prestada de un ensayo inédito de Moses Hess. El ensayo de Hess, "Sobre la esencia del dinero" –un intento de combinar el humanismo de Feuerbach con el socialismo francés–, fue escrito como una contribución para el periódico. Este texto fue determinante para que Marx se planteara, por primera vez, cuestiones sobre la vida económica. Hess sostenía que en el presente la humanidad habitaba un "mundo patas arriba". El cristianismo era "la teoría y la lógica" de este mundo, mientras que el dinero definía su "práctica". Tanto el cristianismo como la "Declaración de los derechos del hombre" de 1789 consideraban que la esencia del hombre era la de un individuo aislado. La actividad de la especie no se atribuía a los individuos que la componían. Más bien se concebía a Dios como la esencia de la especie que existía fuera de esos individuos. En la vida práctica, el dinero era el equivalente de este Dios invertido, un Dios cristiano materializado, que despojaba al hombre de sus vínculos sociales. En "el moderno mundo cristiano de comerciantes", el dinero representaba la base de la vida de la especie fuera del individuo. El judaísmo y la esclavitud habían tenido un papel semejante en la Antigüedad. El dinero se había convertido en la riqueza alienada del hombre, en el malvender de la actividad vital del hombre, en el producto de hombres mutuamente extrañados que canjean su libertad a cambio de la satisfacción de sus necesidades individuales.[176]

En el desarrollo que Marx hizo del argumento de Hess, el judaísmo equivalía a "necesidad práctica", "egoísmo" y sociedad civil. El Dios de la "necesidad práctica" era el dinero, que como "el celoso Dios de Israel" destruyó a los otros dioses. Sustrajo todo "valor específico al mundo y al trabajo del hombre". El "dinero" era "la esencia extrañada del trabajo del hombre y de la existencia del hombre. [...] El Dios de los judíos se ha secularizado". Pero el judaísmo no era suficiente para que la sociedad

civil alcanzara su "cúspide". Sólo el cristianismo podía conseguirlo, pues convertía "todas las condiciones nacionales, naturales, morales y teóricas [en] extrínsecas al hombre" y disolvía "el mundo humano en un mundo de individuos atomizados que se oponen unos a los otros con hostilidad". Para Marx, por lo tanto, resolver "la cuestión judía" significaba eliminar el elemento *social* que la hacía posible. Solamente la emancipación de la "buhonería" y del dinero haría "imposible" lo judío –como categoría distinta de la comunidad–.[177]

En la otra contribución al periódico, una "introducción" a su crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx declaraba que ahora la crítica contra la religión era completa. Si en lugar de tomar la conciencia como base de la sociedad se partía de la relación de Feuerbach entre hombre y hombre, quedaba claro que la religión no era "la causa sino sólo la manifestación de una estrechez secular". Lo que la religión revelaba era la existencia de un "defecto", y esto significaba que la lucha contra la religión era una lucha contra el mundo del que la religión era "el aroma espiritual".[178]

Por consiguiente, Bauer se equivocaba al imaginar que la religión desaparecería con la eliminación del "Estado cristiano", dado que "la emancipación de la religión por parte del Estado no es la emancipación de la religión por parte del hombre real". La religión se había convertido en "el espíritu de la sociedad civil, de la esfera del egoísmo, de la *bellum contra omnes*". La "emancipación política" bifurcaba al hombre. Por un lado, era un individuo egoísta independiente; por otro, un ciudadano o persona jurídica. Pero el ciudadano era el sirviente del individuo egoísta. La comunidad política se convertía en "un simple medio para mantener los denominados derechos del hombre". El ejemplo de los Estados Unidos, donde la religión florecía a pesar de la separación entre Iglesia y Estado, demostraba que la libertad religiosa no era de ningún modo lo mismo que la libertad frente a la religión. Lo que se necesitaba no era "emancipación política", sino "emancipación humana", una condición en la cual

> el hombre individual real reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto, y como ser humano individual devenga un ser especie en su vida diaria, en su trabajo particular y en su situación particular.[179]

En su "introducción", Marx abordó asimismo la cuestión de cómo se produciría el cambio en Alemania. Se había demostrado que el supuesto de que el "criticismo" conduciría por sí mismo a la transformación del Estado era falso. Como señalaba Marx, "el arma del criticismo no puede reemplazar el criticismo de las armas. La fuerza material debe ser derrotada con fuerza material". Tampoco esperaba que fuera una simple "revolución política". En Alemania no había una clase capaz de actuar como lo había hecho el Tercer Estado francés en 1789. En Alemania, por lo tanto, la "emancipación universal" era la condición "sine qua non de la emancipación parcial", lo que no se podía lograr políticamente.[180]

Los escritos de los socialistas franceses aumentaron el desencanto de Marx hacia las clases medias alemanas. Ni Proudhon ni Blanc creían que la democracia política pudiera remediar la situación de los trabajadores. Sólo una revolución social podría restaurar en el hombre su verdadera naturaleza social. Marx también quedó impresionado por los escritos del antiguo saint-simoniano Pierre Leroux. Éste había sido editor del *Globe* y era íntimo amigo de la novelista George Sand. Al igual que Blanc, Leroux denunciaba el egoísmo y la avaricia de la clase media, al tiempo que predecía que la próxima era iba a ser la de la emancipación del "proletariado". Incluso aquellos que –como el líder fourierista Victor Considerant– enfatizaban la resolución pacífica y armoniosa de la cuestión social, advertían que el nuevo orden industrial era otra forma de servidumbre y que si no se detenía la mecanización, la sobreproducción y el crecimiento del desempleo, los trabajadores desatarían una revolución violenta.[181]

Lo que Alemania requería en aquellos momentos no era un cambio político, sino una transformación "humana", desarrollada por una clase desde fuera y por debajo de la sociedad existente, una clase con "un título sólo humano". "Ser radical consiste en agarrar la raíz del problema. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo." El término "radical" procedía de la palabra latina *radix* –raíz–, razón por la cual se requería "una clase con anclajes radicales [...], una esfera que no puede emanciparse a sí misma sin emancipar al resto de las esferas de la sociedad". Esta clase era el proletariado, una clase procedente del "desarrollo *industrial*" y de "la *drástica disolución* de la sociedad". Era "la pérdida completa del hombre" y "la disolución del orden mundial hasta ahora existente".[182] Marx sostenía:

> Al exigir la negación de la propiedad privada [...] el proletariado simplemente convierte en principio lo que la sociedad ha convertido en el principio del proletariado.

A partir de la lectura tanto de Lorenz von Stein como de los socialistas franceses, Marx simplemente parece haber asumido que las aspiraciones del proletariado consistían en una forma tosca de comunismo procedente de la "conspiración de los iguales" de Babeuf. Sin embargo, las pruebas de sus objetivos de entonces eran inmateriales. No era "un problema de si esto o aquello es proletario, ni siquiera de lo que el proletariado *considera* por el momento su objetivo". Como explicaría Marx más adelante, era una cuestión "de *lo que es el proletariado* y de lo que, de acuerdo con este ser, estará obligado a hacer históricamente".[183]

Al principio, sin embargo, Marx no creyó que el proletariado pudiera actuar por sí solo. La chispa debía encenderse filosóficamente. El pasado revolucionario de Alemania era teórico –la Reforma– y Feuerbach era el nuevo Lutero. "De la misma manera que entonces la revolución se inició en la mente del monje, ahora comienza en la mente del *filósofo*." Feuerbach había establecido los términos de la alianza en las *Tesis preliminares*.

> El verdadero filósofo que se identifica con la vida y con el hombre debe tener origen francoalemán [...], la madre tiene que ser francesa y el padre alemán. El *corazón* –principio femenino, *sentido* de lo finito y lugar del materialismo– es de *temperamento francés*; la *cabeza* –principio masculino y sitio del idealismo–, de naturaleza alemana.[184]

Ésta había sido la inspiración original del plan para fundar los *Deutsch-Französische Jahrbücher* en mayo de 1843. En su correspondencia pública con Ruge, Marx había afirmado que los lectores del periódico debían ser "personas que piensan" y "personas que sufren". A principios de 1844, se había asignado al proletariado la función de sufrir y de tener corazón. Las revoluciones, se decía, requerían un "elemento *pasivo*, una base *material*". "Al igual que la filosofía encuentra armas *materiales* en el proletariado, el proletariado halla sus armas *espirituales* en la filosofía." Por lo tanto, cuando

la luz del pensamiento sacuda con firmeza el suelo cándido del pueblo, los *alemanes* se emanciparán como *seres humanos*. [...] La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su corazón es el *proletariado*.[185]

LA ECONOMÍA POLÍTICA Y "LA VERDADERA HISTORIA NATURAL DEL HOMBRE"

En París, desde principios de 1844, Marx se dedicó a lo que iba a convertirse en su preocupación de por vida: la crítica de la economía política. En tres manuscritos inéditos e inacabados, ahora conocidos generalmente como *Manuscritos económicos y filosóficos* o *Manuscritos de París*, sentó las bases de su primera versión de esta crítica. *Una crítica de la economía política* fue también el subtítulo de su principal obra, *El capital*, publicada en 1867.

¿Cuál fue la causa de que Marx fijara su atención en la economía política? En 1859, en el prefacio al libro que contenía la primera entrega de su crítica, "Contribución a la crítica de la economía política", Marx cuenta brevemente cómo se implicó por primera vez en este proyecto. Su interés original había estado en la jurisprudencia, que había seguido como "un tema subordinado al derecho y a la filosofía". En un comienzo, entre 1842 y 1843, cuando trabajaba como editor de la *Rheinische Zeitung*, su atención se centró en el problema de los "intereses materiales". Su indecisión y su "turbación" acerca de qué pensar sobre las "cuestiones económicas" afectaban a temas que iban desde el libre mercado hasta la situación del campesinado de Moselle. Por razones similares se había negado a participar en las discusiones sostenidas en la prensa alemana sobre los méritos relativos de las diferentes teorías del socialismo o del comunismo que en ese momento llegaban desde Francia. Poco después, debido a su poca disposición a cambiar la línea del periódico y evitar así su cierre, Marx renunció al cargo de editor, hecho que le dio la oportunidad de analizar estas cuestiones de manera más sistemática. Por esa razón se había embarcado en un nuevo examen crítico de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

A partir de este escrutinio crítico había llegado a la conclusión de que "ni las relaciones legales ni las formas políticas" se podían entender

"por sí mismas", y tampoco se podían comprender como expresiones ajenas "al denominado desarrollo general de la mente humana". Por el contrario, su origen debía buscarse "en las condiciones materiales de vida, la totalidad que Hegel –siguiendo el ejemplo de los pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII–" englobaba en el término "sociedad civil". La economía política, por lo tanto, se convirtió en el centro de observación puesto que en ella se hallaba "la anatomía de esta sociedad civil".[186]

Con la invención del "marxismo" en las últimas décadas del siglo XIX, esta retrospectiva autobiográfica y el resumen de su interpretación teórica que la acompaña adquirieron estatus canónico como declaración fundacional de la ciencia del "materialismo histórico".[187] Ahora bien, aunque el relato de Marx sea hasta cierto punto acertado, su laconismo y su expresión cautelosa sugieren que no debería considerárselo con demasiada literalidad. Escrito con el fin de que se publicara en Prusia cuando la represión política era constante, y redactado de forma tal que pudiese pasar inadvertido ante la atención del censor, Marx presentó su texto como una investigación científica desinteresada, al tiempo que su vida aparecía como la de un especialista que hubiese "aprovechado con ilusión la oportunidad de retirarme del escenario público a mi estudio".[188]

Lo que se omitía era al menos tan importante como lo que se decía. No se hacía ninguna referencia directa al contexto político en el que se habían desarrollado tales ideas, ninguna mención a la relación entre la economía política y la teoría de comunismo de Marx.[189] Ahora bien, en su primera visita a París a principios de 1844, lo que lo impulsó a desarrollar "sus estudios en el ámbito de la economía política" no había sido la ambición de elaborar una ciencia de la historia, sino la promesa de revelar los fundamentos ocultos del comunismo. La presunción de que era posible descubrir tales fundamentos a través de una "crítica de la economía política" se explicaría en gran medida por el impacto que le produjeron dos ensayos que había compilado para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, los de Hess y Engels.

El cambio de interés por la producción comenzó con Hess. La afirmación hecha por Feuerbach sobre la naturaleza comunitaria del hombre consistía apenas en una idea imprecisa de unión social y de un *ethos* de amistad o amor sexual. El argumento del ensayo de Hess sobre el dinero era más evidente y práctico. Definía la vida como "el inter-

cambio de actividad vital productiva" a través "del trabajo cooperativo de diferentes individuos". A través de esta "actividad de la especie", los individuos adquirían "completitud". Si en la actualidad la cooperación no definía las relaciones entre los hombres era porque éstos estaban viviendo en un mundo "invertido" o "patas arriba" *("eine verkehrte Welt")*. Durante la creación, la prueba de la superioridad del "amor" sobre el "egoísmo" fue que el instinto de propagar la especie pesara más que el de la autopreservación individual. Por consiguiente, que "el individuo se convirtiera en un fin y la especie se degradara en un medio" era una "inversión" de la vida humana y natural. En este "mundo invertido", el hombre "egoísta" empleaba su poder de especie para satisfacer sus necesidades privadas.

Pero la humanidad se acercaba ahora al fin de la última fase de una historia natural del hombre dominada por la lucha brutal de individuos aislados. Las fuerzas naturales ya no eran tan hostiles. Ahora el hombre sabía cómo aprovecharlas con fines humanos. La actual miseria económica era también la clara señal de una nueva época. Porque como demostraba el ejemplo de Inglaterra, la miseria ya no era producto de la escasez sino de la superabundancia de bienes.[190]

Hess fue pionero en el intento de combinar el humanismo alemán con el socialismo francés. Su ensayo construyó un puente entre los dos al desviar la atención de la conciencia y dirigirla a la práctica. Marx adoptó la "actividad de la vida productiva", o lo que él denominó "actividad de la vida consciente", como su nuevo punto de partida. Esta definición de "la vida de la especie" como "la vida productiva" hizo posible la idea de "trabajo alienado" como fundamento del extrañamiento. El "extrañamiento religioso –escribió Marx– tiene lugar sólo en el reino de la *conciencia*, de la vida interior del hombre, pero el extrañamiento económico es el de la *vida real*; su trascendencia abarca, por lo tanto, ambos aspectos".[191]

El ensayo de Engels "Contribución a la crítica de la economía política" fue igualmente importante. Hacía de la economía política la principal expresión teórica de este mundo extrañado. La principal afirmación del ensayo era que la economía política presuponía la propiedad privada, sin cuestionar en ningún caso su existencia. La economía política como "la ciencia del enriquecimiento nacido de la envidia y la codicia mutua de los mercaderes" era en gran medida "la elaboración de las leyes de

la propiedad privada". Con todo, de la misma manera que en política "nadie soñaba con analizar las premisas del Estado como tal", en economía a ninguna persona se le ocurría "cuestionar la *validez de la propiedad privada*". Engels dirigió contra la economía política algunas de las críticas con las que se había topado entre los owenistas de Manchester. Su interpretación permitió que Marx tuviera en cuenta no sólo el dinero, sino también el comercio, el valor, la renta y "la separación antinatural" del trabajo y el trabajo "acumulado" o capital. Su consecuencia era que "el producto del trabajo" se contraponía al "trabajo como salario" en una "división cada vez más extrema de la humanidad entre capitalistas y trabajadores".[192]

En la interpretación de Marx, la economía política confundía el mundo verdadero del hombre con un mundo en el cual el hombre había alienado sus atributos humanos esenciales. En la sociedad civil, donde cada individuo aparecía como "una totalidad de necesidades" y en el cual "cada uno se convierte en medio para el otro", esos atributos sólo aparecían de forma alienada. Los patrones de conducta observados y convertidos en leyes por los economistas políticos eran los patrones que generaba el extrañamiento. Marx no puso objeción alguna a la exactitud de tales observaciones, razón por la cual no realizó ninguna crítica económica concreta. Los defectos de la economía política no eran circunstanciales, sino fundamentales. Desde el principio, la economía política había abordado la relación entre los hombres como una relación entre propietarios. Actuaba como si la propiedad privada fuera un atributo natural del hombre o una simple consecuencia de "la propensión a trocar, permutar y comerciar" descrita por Adam Smith. Por consiguiente, la economía política era incapaz de distinguir entre "la vida productiva" del hombre y el "total extrañamiento relacionado con el sistema monetario". La tarea de la crítica era descubrir la realidad esencial del hombre como especie oculta tras este mundo invertido y traducir el discurso extrañado de la economía política en un lenguaje verdaderamente *humano*.[193]

La forma de proceder de Marx guardaba cierto parecido con la crítica de Fourier a la "civilización", en la cual se expresaban las pasiones humanas auténticas, pero sólo de forma distorsionada y antisocial. De la misma manera, para Marx el significado de la propiedad privada más allá del extrañamiento era "la *existencia de objetos esenciales* para el hombre". El intercambio o trueque se definía como "el acto social, el acto de la

especie… en la *propiedad privada*" y, por lo tanto, "el acto de la especie alienada", "lo opuesto a la *relación* social". La división del trabajo se convertía en "la expresión económica del carácter social del trabajo en […] el extrañamiento". El dinero era "la *habilidad* alienada *de la humanidad*". En un mundo "humano", por el contrario, sería imposible confundir todas las cualidades naturales y humanas expresadas por el dinero y el valor de cambio. En él, podrías

> intercambiar amor sólo por amor… Todas y cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza deben ser una *expresión precisa* de tu vida *individual real*, acorde con el objeto de tu voluntad.[194]

El extrañamiento del atributo más esencial del hombre, su capacidad para producir, apuntalaba este proceso. La "actividad de la vida consciente", el hecho de que el hombre haga de esta actividad "el objeto de su voluntad y de su conciencia", era lo que distinguía al hombre de los animales. El hombre producía "universalmente". Producía incluso cuando estaba "libre de la necesidad física". Era capaz de "producir al mismo nivel que el resto de las especies" y sabía "cómo aplicar al objeto el nivel adecuado en cualquier lugar". Por eso creaba objetos "de acuerdo con las leyes de la belleza". Esta producción era la "vida activa de la especie" humana.[195]

El "trabajo extrañado" invertía "esta relación". Cuanto mayor era el desarrollo de la propiedad privada y la división del trabajo, más caía el trabajo del productor "en la categoría de *trabajo* para ganarse la vida, hasta que sólo tenía este significado". En contraste con el cinismo de los economistas políticos, que no prestaban atención alguna al extrañamiento del trabajador, Marx procedía a partir de "un hecho económico *real:* el trabajador es más pobre cuanto más riqueza produce". Este "hecho", afirmaba Marx, significa que "el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *alienado*".[196]

El extrañamiento no sólo tenía que ver con el producto del trabajo, sino también con la actividad del trabajo mismo. La actividad del trabajador era "una actividad alienada que no le pertenecía", un "autoextrañamiento". El *"ser esencial"* del hombre se convertía en "un simple medio de su *existencia*". "La *vida de la especie*" devenía "un medio de vida individual".

El trabajo dejaba de ser la satisfacción de una necesidad para convertirse en un simple "*medio* para satisfacer las necesidades externas a él", las necesidades que tiene un animal para mantener su existencia física individual. De manera que el hombre sólo se sentía "activamente libre en sus funciones animales". Lo animal se convertía en humano y lo humano en animal.

Por último, el trabajo alienado implicaba no sólo el extrañamiento del hombre de su naturaleza como especie, sino también el extrañamiento del hombre respecto del hombre. "El ser *alienado*, a quien le pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, no puede ser otro hombre más que el trabajador." El autoextrañamiento del hombre aparecía en su relación con otros hombres. Su trabajo pertenecía a otro y, por consiguiente, no era libre. Era el trabajo "de un hombre alienado de su trabajo y que permanece fuera de él", o su relación con "un capitalista".[97]

Durante tres o cuatro décadas después del redescubrimiento y de la reedición de estos manuscritos en 1932, este desarrollo de la noción de alienación fue considerado una obra maestra por un amplio conjunto de socialistas, humanistas y cristianos radicales de tendencias filosóficas. Publicados en un momento en el que se creía que el futuro se podía reducir al Modelo T de Ford, la cadena de montaje y *Tiempos modernos* de Charles Chaplin, fueron muchos los que creyeron que estos manuscritos habían descubierto una profunda verdad existencial sobre la naturaleza del trabajo bajo el capitalismo moderno. En países como Francia, donde el comunismo se estaba convirtiendo en fuerza dominante dentro de la izquierda política, adquirieron además una relevancia política más inmediata. Salvo para una pequeña minoría, el marxismo se identificó con comunismo, convirtiéndose en un firme baluarte para la Unión Soviética. Marx había sido situado junto con Lenin como principal icono de la unión surrealista entre el optimismo panglossiano y la pasmosa brutalidad que se llamó "estalinismo". No era extraño, por lo tanto, que las críticas en los partidos socialistas de Occidente se valieran de tales manuscritos como prueba, durante mucho tiempo oculta, de que había otro Marx capaz de hacerse eco de un sentido del hombre más matizado, más humano o incluso más trágico.

Esta asociación del "joven" Marx con una serie de preocupaciones del siglo XX radicalmente descontextualizadas fue la que durante tanto tiempo impidió discernir lo que el propio Marx estaba intentando

conseguir con estos manuscritos. Pese a todo no es difícil reconstruir su objetivo: pretendía elaborar una teoría coherente del comunismo, de un mundo "humano" más allá del Estado, la propiedad privada y la religión; una teoría que intentaba combinar el humanismo de Feuerbach con el ataque del socialismo francés contra la propiedad privada. Sin embargo, contemplado desde esta perspectiva, el desarrollo de la idea de alienación efectuado por Marx generó más problemas de los que contribuyó a resolver.

Las dificultades aparecían no bien se preguntaba por qué se había alienado el hombre y cómo se terminaría con tal alienación. Si el trabajo alienado sólo se atribuía a la propiedad privada, entonces la traducción de categorías económicas a categorías humanas dejaría de tener sentido, y la deformación mental que representaba la alienación sería una variante más de los efectos de la fuerza y el fraude. La interpretación de Marx sería entonces indistinguible de la de aquellos comunistas franceses que, como los seguidores de Babeuf o Cabet, proponían "el sistema comunitario positivo", o de la de aquellos socialistas que, como Proudhon, defendían la igualdad salarial.

Marx no estaba dispuesto a permitirlo. Su objetivo era

> la trascendencia *positiva* de la *propiedad privada* como *autoextrañamiento humano* y por consiguiente [...] la *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre.

Este "retorno del hombre" a "su existencia humana, esto es, social" significaría que la necesidad o el disfrute perderían "su naturaleza egoísta", que la naturaleza perdería su "mera utilidad" y que el actual "extrañamiento puro" de "todos los sentidos físicos y mentales" en "el sentido de *tener*" dejaría paso a "la total *emancipación* de todos los sentidos y cualidades humanas".[98]

Sin duda, la superación de la propiedad privada como forma de "autoextrañamiento humano" conllevaba un intento de modelar el "trabajo alienado" sobre la base de una idea feuerbachiana que, formulada por Marx, defendía que "la crítica de la religión" era "la premisa de toda crítica". Lo que implicaba que la propiedad privada no era la causa, sino la consecuencia del trabajo alienado. Se trataba de una situación análoga a la de la religión, donde los dioses no habían sido originariamente

la causa sino el efecto de la confusión intelectual del hombre. El trabajo alienado, por lo tanto, era producto de "la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo".[199]

Sin embargo, a medida que se desarrolla el argumento, Marx parece darse cuenta de que el trabajo alienado no podía presentarse en términos estrictamente feuerbachianos. El interés de Feuerbach se centraba en un proceso psicológico. Sostenía que la conciencia religiosa era resultado de una deformación mental que contenía una secuencia de bifurcación, extrañamiento y recuperación, similar a los mecanismos psíquicos descubiertos posteriormente por Freud. La mediación de la figura de Cristo, aunque real en sus efectos, era de un tipo puramente imaginario. Las preocupaciones que inspiraban el remedio de Feuerbach también se alojaban en la psique. Según su "método transformativo":

> tan sólo precisamos convertir el predicado en sujeto [...], esto es, revertir la filosofía especulativa [para alcanzar] la verdad limpia, clara y sin mácula.

Un procedimiento que sólo tenía sentido si la religión era una enfermedad psicológica. Porque entonces la emancipación de la conciencia religiosa equivaldría a la emancipación de la propia religión.[200]

Pero el trabajo alienado y la propiedad privada no eran simplemente formas de conciencia. También habían conformado la base de una realidad histórica e institucional en desarrollo en la que, a diferencia de Dios o Cristo, no había nada imaginario en la mediación del empleador o del dueño del trabajo. Feuerbach no tenía nada que decir sobre estas formas institucionales de mediación de la "vida real", y no mostró interés alguno por la cuestión de la propiedad privada. Su ataque contra la mediación formaba parte de sus guerras contra los procesos psicológicos que operaban en el cristianismo y en la filosofía hegeliana. De la misma manera, su exigencia de eliminar esta secuencia artificial de escisión, extrañamiento y reunión mediada derivaba de una defensa a favor de la "completitud" e inmediatez del hombre y de una llamada a la restauración de sus atributos perdidos. Tan pronto como esta idea se convirtió en el núcleo de un argumento histórico, se hizo evidente que esta insistencia en la inmediatez de los atributos sociales del hombre corría pareja a una idea radicalmente antihistórica de un hombre natural no modelado, dotado desde el principio

de todas las cualidades que el idealismo alemán atribuía a un proceso complejo de experiencia, cultura o historia. En suma, el papel asignado a la mediación en la narrativa puramente psicológica de Feuerbach no podía tener su equivalente en la historia de la "actividad" o la "vida real" sin producir un cortocircuito en gran parte de los presupuestos básicos del movimiento de los Jóvenes Hegelianos.

Este problema no existía en 1843. Marx había aplicado el "método transformativo" de Feuerbach y el resultado no le disgustó. Al exigir la abolición de la división Estado-sociedad civil y la eliminación de todas las instituciones mediadoras de Hegel, había puesto de manifiesto su absoluto rechazo al gobierno representativo y a la política moderna. Pero el rechazo a la economía moderna no podía ser tan incondicional. Desde el principio, Marx había sido categórico en su condena a "el burdo" comunismo nivelador, "que no sólo no consigue superar la propiedad privada, sino que ni siquiera la ha alcanzado". Su objetivo no era simplemente "el total retorno del hombre a sí mismo", sino "un retorno [...] que abarque toda la riqueza del desarrollo precedente". Por tal motivo no podía ignorar la idea de Adam Smith de que el intercambio y la división del trabajo habían sido el motor del progreso económico.

Pero esto significaba que si la "vida humana" precisaba ahora la "superación de la propiedad privada", en el pasado había "requerido la *propiedad privada* para su realización". En otras palabras, el extrañamiento no era un fenómeno completamente negativo, sino que de alguna manera estaba "enraizado en la naturaleza del desarrollo humano".

A Marx tales supuestos sólo podían conducirlo una vez más hacia el mismo Hegel. Porque la primera gran obra de Hegel, su *Fenomenología del espíritu* de 1807, ofrecía precisamente lo que necesitaba: una combinación transhistórica de historia y filosofía en la que una forma de alienación tenía un papel positivo y necesario. El "logro excepcional" del libro, escribió Marx, era que concebía

> la autocreación del hombre como un proceso [...] [y] la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como trascendencia de esta alienación.[201]

La palabra alemana utilizada para alienación en este pasaje es *Entäusserung*, vocablo que deriva del verbo *entäussern* –exteriorizar, hacer externo–.

Una de las principales fuentes de la idea de Hegel se retrotraía al "ego absoluto" de Fichte, ego que producía el mundo fenoménico a través de un proceso de autoexteriorización, *Entäusserung*.[202] En la concepción de Hegel, el espíritu se exteriorizaba en la naturaleza y luego, a través de la historia humana, venía a reconocerse otra vez en su otro. Al explorar este viaje realizado por el espíritu a través de la experiencia humana, Marx afirmaba que la *Fenomenología del espíritu* había captado la esencia del trabajo: la creación del hombre como "el resultado del propio trabajo del hombre".

A partir de la concepción hegeliana de compromiso cooperativo de la humanidad con la "actividad de la vida productiva", Marx intentó rehacer los esquemas desarrollistas de Hegel en términos apropiados a la trayectoria del hombre como "un ser sensual". Siguiendo a Feuerbach, hizo hincapié una vez más en que el hombre era un ser natural, "una criatura sufridora, limitada y condicionada". Esto significaba que "los objetos de su instinto existen fuera de él como objetos independientes de él". El defecto del "espíritu" de Hegel, como repetía Marx, era que "un ser cuya naturaleza no está fuera de sí mismo no es un ser *natural*, y no representa nada en el sistema de la naturaleza".[203]

Pero Marx no se contentó con convertir al hombre en una criatura de su entorno. Porque, como señaló en *La sagrada familia* –aunque en otra polémica contra Bruno Bauer desatada un año más tarde–, tal posición sería indistinguible del socialismo owenista y de toda la tradición "materialista" anglofrancesa que se remontaba a Locke. Por el contrario, estaba decidido no sólo a conservar, sino incluso a trascender el poder transformador atribuido al hombre como portador del espíritu en el sistema especulativo de Hegel. Marx insistió:

> El hombre no es meramente un ser natural [...] es un ser natural *humano*..., esto es, un ser por sí mismo. Por lo tanto es un ser de especie y tiene que conformarse y manifestarse como tal en su ser y en su conocimiento.[204]

El origen del hombre como "ser natural *humano*" era la historia. Al igual que Dios, el hombre como ser *humano* se había creado a sí mismo. La historia era "un acto de origen consciente y autotrascendente", "la verdadera historia natural del hombre". La historia era el proceso de

humanización de la naturaleza a través de la "actividad de la vida consciente" del hombre. "Al crear un *mundo de objetos* a través de su actividad práctica, al *trabajar sobre* la naturaleza inorgánica", el hombre demostraba ser "un ser de especie consciente". Por este medio, el hombre era capaz de considerarse como "un ser universal y por tanto libre", y éste aparecía en "la universalidad que convierte toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico". A través de esta producción, la naturaleza aparecía como "*su* trabajo", la industria como "el libro abierto de los poderes esenciales del hombre" y el objeto de su trabajo como "la *objetivación de la vida de especie del hombre*". El hombre sería, por lo tanto, capaz de verse "en un mundo que él había creado".[205]

De la misma manera, la historia era el proceso de humanización del propio hombre a través de la ampliación y transformación de sus necesidades.

> Toda la historia es la historia de la preparación y el desarrollo del "hombre" para convertirse en el objeto de la conciencia sensitiva y convertir los requerimientos del "hombre" como "hombre" en sus necesidades.

De modo que "la formación de los cinco sentidos" ha sido "la labor del mundo entero hasta el presente". Por esta razón, los "objetos *humanos*" no eran "objetos naturales como se presentan inmediatamente". La historia era el proceso del hombre convirtiéndose en ser de especie. Por eso "la historia misma es una parte *real* de la *historia natural*, de la naturaleza desarrollándose en el hombre".[206] Al igual que Montesquieu y Fourier, Marx abordó la situación de las mujeres como la mejor vara para medir la humanización. La relación entre hombres y mujeres mostraba "en qué medida la necesidad del hombre se ha convertido en necesidad *humana*".[207]

Pero si la historia estaba dirigida por la sociabilidad inherente a la especie del hombre (el destino del hombre como ser social), su fin sólo podía alcanzarse después de atravesar el valle del extrañamiento. "La orientación *verdadera*, *práctica*, del hombre hacia sí mismo como ser de especie [...] únicamente es posible si muestra todos sus *poderes de especie* –algo que a su vez sólo es posible a través de la acción cooperativa de toda la humanidad, sólo como resultado de la historia– y trata esos poderes

como objetos: y esto, para empezar [...] sólo es posible en forma de extrañamiento."[208]

Siguiendo a Engels, Marx había partido de la relación existente entre economía política y propiedad privada. Si el capital era la "propiedad privada de los productos del trabajo de otros hombres" y las leyes de la economía política procedían de "la misma naturaleza de la propiedad privada", esto significaba que el movimiento de la propiedad privada "es la revelación *perceptible* del movimiento de toda producción hasta el presente". También era "fácil ver" que

> todo el movimiento revolucionario necesariamente tiene su base empírica y teórica en el movimiento de la *propiedad privada*: más precisamente, en el de la economía.

Del papel determinante de la propiedad privada daba cuenta el hecho de que "la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moralidad, la ciencia, el arte, etc., son sólo modos *particulares* de producción y todos caen bajo su ley general".[209]

Pero la raíz del problema no estaba en la propiedad privada. El análisis del "movimiento de la propiedad privada" en la economía política había revelado que era "la expresión perceptible material de la vida humana extrañada", "el producto del trabajo alienado", el medio por el cual se alienaba el trabajo. Por esta razón,

> la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma *política* de la *emancipación de los trabajadores* [...] porque la emancipación de los trabajadores contiene la emancipación humana universal [...] porque toda la servidumbre humana está implicada en la relación del trabajador con la producción.[210]

Este "secreto" (que la propiedad privada era el producto del trabajo alienado) sólo se revelaba en "la culminación del desarrollo de la propiedad privada". Sólo podía ser descubierto cuando la propiedad privada hubiera completado su dominio sobre el hombre y se hubiera convertido en "poder histórico mundial", cuando toda la riqueza se hubiera transformado en riqueza industrial y el sistema fabril en "la esencia perfecta de

la industria". "Hasta ahora toda la actividad humana" había sido "actividad de trabajo –esto es, industria– extrañada de sí misma". Pero no se había llegado a ningún "estadio avanzado de contradicción", a ninguna "relación dinámica conducente a la resolución" hasta que la antítesis entre la propiedad y su ausencia se convirtió en la antítesis entre trabajo y capital.[211]

Una vez que la propiedad privada devino un "poder histórico-mundial", cada nuevo producto suponía "una nueva potencialidad de estafa y de saqueo mutuos". La necesidad de dinero se convirtió en la única necesidad producida por el sistema económico, y la necesidad crecería a medida que el poder del dinero aumentara. Todo se redujo al "ser cuantitativo". El "exceso y la intemperancia" se convirtieron en "su norma verdadera". La propiedad privada no sabía "cómo transformar las crudas necesidades en necesidades *humanas*". El aumento de la producción y de las necesidades se convertiría, por lo tanto, "en el esclavo *ingenioso* y siempre *calculador* de apetitos infrahumanos, refinados, antinaturales e *imaginarios*". El extrañamiento había refinado las necesidades y a la vez había generado un "bestial salvajismo". Incluso la necesidad de respirar aire fresco dejaba de ser una necesidad para el trabajador. El "hombre vuelve a las cavernas, sólo que ahora apestan por la pestilencia mefítica de la civilización". Resurgían los métodos más rudos de producción, tales como la rueda de andar de los esclavos romanos. El irlandés no tenía otra necesidad que la de comer "patatas forrajeras" y "en todas las ciudades industriales de Inglaterra y Francia [tenían] también sus *pequeñas* Irlandas". La economía política, un reflejo de las necesidades de los "hombres de negocios empíricos" en forma de "credo científico", validaba este proceso "reduciendo la necesidad del trabajador al nivel más bajo y miserable, y limitando su actividad al movimiento mecánico más abstracto".[212]

Pero al reducir a "la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto" –al producir el proletariado– la propiedad privada había generado una clase

> dirigida por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su condición de vida, que es la negación generalizada, definitiva y categórica de esa naturaleza. [...] El proletariado está obligado como proletariado a abolirse y por consiguiente a abolir a su opuesto, la propiedad privada. [De manera tal que] la propiedad privada se encamina en su movimiento económico hacia su propia

> disolución [...] en una dinámica que no depende de ella [y] que es inconsciente. [Pues] el proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al producir el proletariado.[213]

Pero aunque fuera "la forma necesaria y el principio dinámico del inmediato futuro", el comunismo como tal no era "el fin del desarrollo humano". El comunismo era la abolición de la propiedad privada, "la negación de la negación", de la misma manera que el ateísmo era "la negación de Dios". La solución al "acertijo de la historia" era el "socialismo", o lo que Marx en otro lugar denominó confusamente comunismo como "humanismo" o "naturalismo", "la *autoconciencia positiva* del hombre, sin la mediación de la abolición de la religión" o "la trascendencia *positiva* de la propiedad privada y por consiguiente [...] la apropiación real de la esencia *humana* por y para el hombre".[214]

En los prolegómenos de los manuscritos, Marx reprendía al "criticismo" (Bauer y sus seguidores) por no haber ajustado cuentas con "su punto de origen –la dialéctica hegeliana y toda la filosofía alemana–". En el tercer manuscrito, por consiguiente, desarrolló su propio ajuste, enjuiciando la *Fenomenología*. Atacó a Hegel por tratar entidades como la riqueza y el poder estatal simplemente como "entidades del pensamiento" y por tratar la actividad *humana* –"la naturaleza creada por la historia"– como si fuese el producto de una "mente abstracta". Y, por último, también acusó a Hegel de haber tratado "la reapropiación de la esencia objetiva del hombre" como la anulación de la objetividad como tal.[215]

Esta crítica, sin embargo, sólo demostraba hasta qué punto se había abierto un abismo imaginario entre la filosofía de Hegel y la extraña forma híbrida resultante de la unión entre el socialismo y los Jóvenes Hegelianos. Hegel había escrito sobre las diferentes formas de conciencia y sobre el modo en el que los defectos de una forma conducían a otra en "el desarrollo del conocimiento". Consideraba que el conocimiento, antes que una creación individual, era interpersonal y no se distinguía claramente de otras formas de actividad práctica. Por lo tanto, para Marx tenía poco sentido acusar a Hegel de tratar las diferentes formas de actividad como "entidades extrañas al ser humano" o el desarrollo del conocimiento como producto de una "mente abstracta".[216]

Resultaba obvio que, como supuesto metafísico, era más vulnerable el proceso teleológico que conducía al espíritu hacia el umbral del conocimiento absoluto. Pero el proceso que se evocaba en la alternativa de Marx no era menos deliberado que el de Hegel y su particular concepción de secuencia narrativa, no menos deudora de anteriores pensadores protestantes. Porque al utilizar la idea de alienación en la forma de *Entäusserung* (hacer externo) como escenario en el que los miembros del proletariado –que representaba a toda la humanidad– son llevados al nivel de degradación más inhumano y sin embargo son al mismo tiempo portadores de la promesa de emancipación final, Marx, sin duda inconscientemente, volvió a capturar gran parte del drama procedente de la interpretación luterana original de Cristo. El significado teológico del término *entäussern* derivaba de la traducción que Lutero realizó de la "Epístola a los Filipenses" de San Pablo (2:6-9), en la cual Jesús

> a pesar de tener la forma de Dios, no creía concebible equipararse con Dios, antes se vació *(sich geäussert)*, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres. Y tras adquirir forma humana, se humilló y se hizo obediente hasta la muerte, incluso la muerte en la cruz.

Marx desarrolló una variante de la misma idea cuando escribió sobre el extrañamiento absoluto de "todos los sentidos físicos y mentales" en "el sentido de tener". "El ser humano tiene que ser reducido a su pobreza absoluta con el fin de que pueda entregar su riqueza interior al mundo de afuera."[217]

El verdadero abismo no estaba entre el "materialismo verdadero" de Marx y los "seres no objetivos" de Hegel. Lo que estos desacuerdos ocultaban era una profunda diferencia de objetivos. Por novedoso que fuera el papel del "espíritu absoluto" y por sublime que fuera el del hombre como su portador, el objetivo de la filosofía de Hegel pertenecía a una tradición que se remontaba a Aristóteles y que pretendía comprender el lugar que el hombre ocupaba en el mundo y, a partir de esta comprensión, hacer que el hombre se sintiera a gusto. El acceso del hombre al absoluto se realizaba a través del conocimiento, y sólo en la medida en que tenía acceso al conocimiento absoluto podía participar

del infinito. El fin de la "objetividad", sobre el que Marx hizo tanto hincapié, sólo tenía sentido una vez que quedaba claro que la relación de identidad entre sujeto y objeto al final de la *Fenomenología* debía entenderse en el marco del conocimiento absoluto. Significaba la comprensión de que las personas y las cosas formaban –todas– parte de una única sustancia-convertida-en sujeto, de la que el hombre, en tanto que participaba del conocimiento absoluto, era la voz articulada. El absoluto de Hegel fue desde el principio una única sustancia infinita, de la cual el hombre, en un principio portador inconsciente de su subjetividad, fue siempre una parte. "El crecimiento del conocimiento" consistía en un viaje a través de diferentes formas y figuras de pensamiento hacia la conciencia definitiva de este hecho.

La alternativa de Marx consistió en un intento de validar la afirmación más inverosímil de Feuerbach según la cual lo infinito podía derivar de lo finito en la forma de una transformación histórica del hombre como ser natural en hombre como ser *humano* natural. Llevó este argumento todavía más lejos, al extender su aplicación más allá del pensamiento, a la acción. Debido a que Hegel consideraba que las capacidades del hombre como actor en el mundo no eran infinitas, que los accidentes de la fortuna individual eran impredecibles y que las contingencias de la vida podían ser contenidas pero no eliminadas, su idea de comunidad política no pretendió abarcar por completo la vida diaria de la sociedad civil.

Marx, por su parte, no puso tales límites al destino del hombre. La primera objeción de Marx a la economía política había sido que "la verdadera ley de la economía política es la *casualidad*, de cuyo movimiento nosotros, los hombres científicos, aislamos ciertos factores en forma de leyes". En su concepción, a la abolición de la propiedad privada le seguiría "la completa emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas". En el estadio más elevado del comunismo, todos los objetos serían reconocidos como objetivaciones del hombre. Todos los órganos o sentidos del hombre tendrían una forma directamente social. Para el "hombre social", la naturaleza poseía un "aspecto humano"; "porque sólo entonces la naturaleza existe para él como un *vínculo* con el *hombre*". La emancipación no sólo sería cuestión de "conocimiento", sino también de "ser", porque el "hombre apropia su total esencia de manera total, es decir, como un hombre total".[218]

En estos manuscritos, así como en *La sagrada familia*, escrita poco después, se formularon por primera vez muchos de los elementos básicos de la teoría de Marx. En la yuxtaposición entre "la verdadera historia natural del hombre" y los efectos de la propiedad privada o el trabajo alienado no es difícil ver una versión incipiente de lo que en 1859 Marx describiría, con términos que sonaban más científicos y económicos, como la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.[219] En los manuscritos de 1844 el papel instigador del filósofo ya había desaparecido. La revuelta del proletariado aparecía como una consecuencia de la trayectoria autodestructiva de la propiedad privada en su última fase. Más adelante, la asociación entre comunismo y abolición revolucionaria de la propiedad privada por parte del proletariado se convertiría en una constante, de la misma manera en que lo hizo la imagen de la economía política como credo científico del capitalismo. Las dos etapas del comunismo o del socialismo, la primera como abolición de la propiedad privada, la segunda como "el retorno completo del hombre a sí mismo", también apuntaban a una distinción análoga que aparecería en *La crítica al programa de Gotha* de 1873.[220] Y la lista podía seguir…

En suma, ¿son éstas la teoría de la historia y la concepción de la acción política que se hallan en el *Manifiesto?* Realmente, no. Porque los rasgos que posteriormente fueron los más distintivos del marxismo o de "la concepción materialista de la historia" sólo aparecieron tras una nueva fractura en las filas de los Jóvenes Hegelianos, esta vez ocasionada por la publicación a finales de 1844 de *El único y su propiedad* de Max Stirner.

EL IMPACTO DE STIRNER

Max Stirner fue profesor en una escuela de niñas de Berlín. Entre 1841 y 1843 había sido uno de los *Freien* (los libres), un círculo libertino y bohemio de Jóvenes Hegelianos ateos y radicales que habían hecho enfadar a Marx al enviar diatribas antirreligiosas a la *Rheinische Zeitung* en 1842, cuando él era editor de la publicación. De la presencia de Stirner en las reuniones de los libres dan fe unas notas tomadas por el joven Friedrich Engels durante el período en el cual él también fue miembro del grupo. En

1844, sin embargo, Stirner había desarrollado una opinión propia, bien distinta de la de Bauer y de la de Feuerbach.

El principal objetivo del libro de Stirner era el nuevo "humanismo" de Feuerbach. Más concretamente, impugnaba la afirmación de este autor respecto de que él había llevado hasta sus últimas consecuencias la crítica contra la religión. Para Feuerbach, la esencia de la religión consistía en la separación de los atributos humanos ("predicados") de los individuos humanos ("sujetos") y su traslado a otro mundo donde nuevamente se unían para conformar un "sujeto" ficticio, Dios o el "espíritu". Feuerbach afirmaba que si se reclamaban para el hombre estos atributos alienados, o si se invertía el orden entre el "sujeto" y el "predicado", el proceso de alienación religiosa llegaría a su fin. No obstante, como señaló Stirner, esto no suponía el desmantelamiento de la estructura subyacente debajo de la conciencia religiosa. Porque los atributos adscritos a lo divino no se restauraban en los individuos humanos, sino que pasaban a otra construcción ideal, la "esencia del hombre", la "especie" humana, el "ser especie" o el "Hombre con mayúscula".[221] Asimismo, se colocaba a Dios –como "esencia" humana– por encima del hombre común como si fuese su juez y su fin, como su "vocación". De manera que el "hombre" de Feuerbach era una nueva prolongación del Dios protestante, cuyo poder había derivado del "desgarro del hombre entre el impulso natural y la conciencia".[222]

Marx no sólo se vio afectado por este ataque contra la interpretación feuerbachiana, sino que en cierto momento se identificó explícitamente con la exigencia de convertirse "en un verdadero ser común".[223] En un comentario a esta demanda, Stirner escribió:

> La religión *humana* sólo es la última metamorfosis de la religión cristiana [...] separa mi esencia de mí y la coloca por encima de mí [...] eleva al "Hombre" de la misma manera que la otra religión eleva a su Dios o a su ídolo [...] convierte lo Mío en un más allá... en suma, me somete al Hombre y crea una "vocación" para mí.

Marx se sintió doblemente amenazado por este ataque. Primero, experimentó el desconcierto de verse relacionado con la religiosidad de Feuerbach, turbación que se agravó tras la aceptación por parte del propio Feuerbach de que había derivado su idea de "especie" de Strauss, quien a su vez había introducido el término como un sustituto dinámico

de lo que Cristo representaba en el cristianismo tradicional. Pero, lo que era más fundamental, Stirner cuestionaba todo el sustrato normativo de la política de los Jóvenes Hegelianos. Éstos habían partido de la base de que el presente era intolerable, asumiendo que estaban en un momento de inflexión en la historia, por lo que se prometían una redención inminente. Marx describió con nitidez su postura en 1843:

> La crítica de la religión termina con la enseñanza de que el *hombre es el ser más elevado para el hombre*, de ahí el *imperativo categórico de destruir todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser despreciable, abandonado, esclavizado y degradado.[224]

La yuxtaposición de Stirner –no entre el hombre y Dios, sino entre el individuo y el hombre– y el desenmascaramiento de la base cuasirreligiosa de tal imperativo destruían efectivamente este discurso. A partir del argumento de Stirner resultaba evidente que, una vez abandonada la ética neocristiana del humanismo, el significado de la crisis que invocaban los Jóvenes Hegelianos se desvanecía considerablemente. Como concluía Stirner:

> Para el cristiano la historia del mundo es lo más elevado, porque es la historia de Cristo o del "Hombre"; para el egoísta sólo *su* historia tiene valor –porque sólo pretende desarrollarse *él mismo*– y no la idea de humanidad, ni el plan de Dios, ni los designios de la Providencia, ni la libertad. Él no se considera ni un instrumento de la Idea ni un receptáculo de Dios, no reconoce ninguna vocación, no se imagina destinado a contribuir al superior desarrollo de la humanidad y no cree en el deber de aportar su óbolo; vive su vida sin cuidarse de que la humanidad obtenga de ella pérdida o provecho.[225]

Enfrentado al desafío de Stirner, Marx cambió drásticamente de postura. A principios de 1845, en un conjunto de notas titulado "ad. Feuerbach" (más tarde conocido como "Tesis sobre Feuerbach"), su principal objeción al "materialismo contemplativo" de Feuerbach fue la carencia de una idea de "sensualidad" como "actividad humana-sensual práctica", al tiempo que concluía sus objeciones con el mandato: "los filósofos sólo han

interpretado el mundo de distintas maneras; la cuestión es *cambiarlo*".[226] Después, sin embargo, no sólo desaparecería este tema normativo y voluntarista, sino que también abandonaría repentinamente toda interpretación de las ideas que pudiesen tener un papel innovador o independiente en la historia. En *La ideología alemana*, escrito entre 1845 y 1847, Marx y Engels declararon:

> El comunismo no es para nosotros un *estado de cosas* que se deba establecer, un *ideal* al que realmente haya que adaptarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que elimine el presente estado de cosas.[227]

En el *Manifiesto*, se define a los comunistas como aquellos que comprendían "la dirección" del "movimiento proletario". "Simplemente expresan, en términos generales, las relaciones reales que proceden de una lucha de clases existente." En términos más genéricos, *La ideología alemana* declaraba:

> La moralidad, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología así como las formas de conciencia que corresponden a ellas [...] ya no tienen la apariencia de independencia. No tienen ni historia ni desarrollo.[228]

Por lo tanto, si Marx repelió el ataque de Stirner, lo hizo recurriendo a un arma termonuclear; y los daños colaterales fueron proporcionales. Puesto que Marx no podía escapar a sus vínculos con una forma moralizadora y cuasirreligiosa de humanismo negando la validez del objetivo humanista o socialista como tal, no tenía más salida que despojar *toda* idea de cualquier función autónoma. De esta manera lograba conservar un objetivo que había surgido como "imperativo categórico", o como conclusión a "la crítica a la religión", y al mismo tiempo negar tajantemente toda vinculación entre socialismo y ética.[229] Era una respuesta ingeniosa, pero no era sincera. Años más tarde, Marx y Engels intentaron corregir sus implicaciones más inconvenientes,[230] para lo cual obligaron a sus seguidores a realizar la tarea autodestructiva de explicar qué lugar ocupaba un movimiento voluntarista en un proceso histórico económicamente determinado.

COMUNISMO

Marx no se sintió demasiado abrumado tras el ataque de Stirner porque durante 1844 ya había comenzado a elaborar una vía alternativa al comunismo. Como se verá, esta nueva teoría fue casi tan especulativa, y desde luego más reduccionista, que la posición que había perfilado en los manuscritos de 1844. Sin embargo, su gran atractivo residía en que permitía escapar a la dependencia de las inclinaciones psicológicas de la antropología feuerbachiana y, en términos más generales, a toda asociación manifiesta con el moralismo neocristiano que por entonces caracterizaba a la mayor parte del socialismo francés y alemán. La nueva posición se perfiló en la obra inédita *La ideología alemana*, escrita por Marx y Engels en Bruselas entre 1845 y 1847. Esta nueva teoría se construyó a partir de tres preocupaciones coincidentes que surgieron tras el abandono de Marx en 1843 de la forma hegeliana de racionalismo político. Estas tres preocupaciones eran: la economía política, la historia del derecho y de la propiedad, y el debate sobre el comunismo.

LA CONTRIBUCIÓN DE ADAM SMITH

En primer lugar, como resultado de su lectura de *La riqueza de las naciones*, Marx sustituyó la todavía algo abstracta oposición entre "trabajo alienado" y "ser especie" del hombre por la concepción de Adam Smith de desarrollo de la división del trabajo.

Smith comenzaba su obra describiendo "las dieciocho operaciones distintas" que diez hombres debían realizar para elaborar un alfiler. Estimaba que mediante la subdivisión de tales tareas, los diez hombres eran capaces de producir cuarenta y ocho mil alfileres al día, o cuatro mil ochocientos cada uno. Según Smith, si cada alfiler se fabricase individualmente resultaría difícil, incluso, producir veinte alfileres; "quizá ningún alfiler al día". Basándose en este ejemplo, Smith sostenía que

> la división del trabajo [...] en la medida en que puede introducirse [...] ocasiona, en todo arte, un incremento proporcional de los poderes productivos del trabajo [...] [que] la separación de intercambios y empleos diferentes parece haber tenido lugar como

> consecuencia de esta ventaja [...] [y que] esta separación [...] generalmente se desarrolla antes en aquellos países que emplean el mayor grado de industria y de mejoras.

La división del trabajo, según la descripción de Smith, no comenzó como resultado de la sabiduría o de la previsión humana, sino más bien como

> la necesaria, aunque muy lenta y gradual, consecuencia de cierta propensión de la naturaleza humana [...] la propensión a trocar, permutar y comerciar una cosa por otra.

Lo que motivaba esta propensión al intercambio no era la benevolencia sino el egoísmo. "No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de la que esperamos nuestra cena, sino de la consideración de su propio interés." Por último, dado que la división del trabajo era resultado del "poder de intercambiar", se entendía que el crecimiento de la división del trabajo siempre estaba limitado por "el crecimiento del mercado". En otras palabras, el progreso material de los humanos había ido en paralelo con el crecimiento del mercado.[231]

A diferencia de la idea algo estática de trabajo alienado, la división del trabajo podía convertirse en el núcleo dinámico de una teoría del desarrollo social e histórico capaz de operar en conjunción antagónica con lo que en 1844 Marx había denominado "la verdadera historia natural del hombre". En "La ideología alemana" volvió a describir esta "verdadera historia natural" como el desarrollo de las "fuerzas productivas" del hombre. El "nivel" de la división del trabajo dependía ahora del "desarrollo del poder productivo en un momento concreto". "Cada fuerza productiva nueva [...] causa un desarrollo mayor de la división del trabajo."[232]

El crecimiento de las fuerzas productivas era el responsable de la introducción de la división del trabajo en la historia humana: una consecuencia del incremento de la productividad, del desarrollo de las necesidades y del crecimiento de la población.[233] Aunque en su origen fue un aumento de "la división natural del trabajo dentro de la familia y la separación de la sociedad en familias individuales opuestas entre sí", la división del trabajo supuso la "distribución desigual, cuantitativa y cualitativamente, del trabajo y sus productos, de ahí la propiedad".

De la misma manera, como resultado de la consecuente necesidad de regular "la contradicción entre los intereses particulares y los comunales", "el interés comunal" asumió "una forma independiente como *Estado* [...] una comunidad ilusoria". La esencia de la división del trabajo, como trabajo alienado, consistía en que no era voluntaria.

> Mientras el hombre permanece en una sociedad naturalmente desarrollada [...] mientras [...] la actividad no es voluntaria pero está naturalmente dividida, la propia acción del hombre se convierte en un poder alienado opuesto a él, que lo esclaviza en vez de ser controlado por él.

En efecto, la división del trabajo representaba en una escala histórica mundial lo que en un primer término Marx había objetado a la imagen hegeliana de sociedad civil: el abandono de la vida social cotidiana del hombre moderno a la contingencia. Según Marx, debido a la división del trabajo

> la relación de oferta y demanda [...] ronda sobre la tierra como la suerte de los antiguos, y con mano invisible destina fortuna o infortunio a los hombres, levanta imperios y los arruina, hace que surjan y desaparezcan naciones.

Sin embargo, con la abolición de la propiedad privada, la regulación comunista de la producción y la abolición de "la actitud alienada de los hombres hacia su propio producto", el poder de oferta y demanda se "disolvería en la nada" y los hombres "conseguirían controlar una vez más el intercambio, la producción y el modo de comportarse los unos con los otros".[234]

LA HISTORIA DEL DERECHO Y LA PROPIEDAD

Pero a pesar de la utilidad de la imagen que Smith tenía de la división del trabajo para ilustrar el carácter contradictorio del incremento de la riqueza y de la productividad en la historia de la humanidad, no había nada en *La riqueza de las naciones* que sugiriera la aparición de una nueva

etapa que fuese a trascender la sociedad comercial, y menos el final de la propiedad privada o la supresión de la división del trabajo. Respecto de esto Marx consiguió recuperar otra literatura con la que ya estaba familiarizado debido a sus primeros años como estudiante de Derecho. Se trataba del debate europeo del siglo XIX sobre la naturaleza y la historia de la propiedad.

Nunca –desde la famosa abolición de los derechos feudales en Francia durante la noche del 4 de agosto de 1789– la cuestión de la propiedad había sido el centro del debate sobre la legitimidad e importancia de la revolución. La "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" había catalogado la propiedad –junto con la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión– como uno de los "derechos naturales e imprescindibles del hombre"; era "un derecho inviolable y sagrado".[235] Pero ya en 1790, la pretensión de convertir la propiedad en "inviolable" fue rechazada por quienes exigían que la tierra se dividiera de manera más igualitaria. El argumento radical apelaba al precedente clásico de "la ley agraria", una serie de medidas legislativas que databan de la República romana y que se asociaban en particular a los hermanos Graco. Por esta razón François Noel Babeuf, considerado en términos generales el antecesor del comunismo revolucionario moderno, adoptó el nombre de Graco en mayo de 1793. Bajo los presuntos términos de estas *leges agrariae*, el Estado de la Antigüedad había fijado un máximo de extensión de tierra que cada ciudadano podía poseer individualmente, y había redistribuido el sobrante entre los que no tenían ninguna. El apoyo a tales medidas tenía un sólido y respetable linaje. Una larga línea de pensadores republicanos, que comenzaba con Maquiavelo e incluía a Harrington, Montesquieu y Mably, había elogiado esta práctica como símbolo de la disposición de la república a limitar la propiedad privada y, si era necesario, a ceder tierra de los ricos a los pobres como un medio de fortalecer el Estado. La cuestión devino tan delicada que, el 18 de marzo de 1793, la Convención decretó la pena de muerte contra cualquiera que defendiese la "ley agraria".[236]

Con la derrota de los radicales y la estabilización del Estado, la propiedad privada adquirió, de manera permanente, forma legal e institucional como fundamento del nuevo orden. En otra apelación al precedente clásico, esta vez al imperio antes que a la república, Napoleón adoptó el papel del moderno Justiniano y aprobó un nuevo código legal

que incorporaba los nuevos derechos del hombre: el Código de Napoleón de 1804.[237] Para asegurar su permanencia, Napoleón prohibió incluso los comentarios al nuevo código. Ahora bien, en su mayor parte, y especialmente en su manera de tratar la propiedad, el código sólo repetía los preceptos del derecho romano. Siempre que no contraviniese las "leyes y regulaciones", la propiedad era "el derecho a disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta". Se trataba de una transcripción aproximada del romano *ius utendi et abutendi*, el derecho a usar o a abusar de una cosa dentro de los límites que establece la ley.

En torno de esta concepción de la propiedad como "derecho natural", los juristas franceses construyeron una historia ideal en la cual la "propiedad" era el fundamento de la civilización y la "posesión", su preludio. La propiedad, que tenía su origen en el principio de primera ocupación, podía justificarse adicionalmente en el trabajo y entonces recibía reconocimiento teórico en el derecho. Tal interpretación de la historia también podía, sin demasiada dificultad, acomodar las concepciones de los historiadores conjeturales del siglo XVIII –Smith, Turgot y otros– en las cuales la historia de la sociedad se desarrollaba en cuatro estadios: caza, pastoreo, agricultura y comercio. En uno de los comentarios más autorizados al código, elaborado por Charles Toullier y aparecido tras la caída de Napoleón, se planteaba que el derecho natural a la primera ocupación se hizo permanente con el progreso de la agricultura y evolucionó gradualmente hacia la "propiedad absoluta". En numerosos comentarios legales del período fue normal sugerir que la historia era la transición de la posesión como "hecho" a la propiedad como "derecho".[238]

En los años que siguieron a la batalla de Waterloo, estas cuestiones no eran simplemente académicas. Con el retorno de los Borbones, los problemas relacionados con el estatus que había adquirido la tierra durante la revolución, el clamor de los emigrantes que habían regresado para que les restituyeran sus posesiones y las demandas de los propietarios de plantaciones coloniales de nuevas ofertas de esclavos se convirtieron en las cuestiones políticas más apremiantes durante los años que condujeron a la Revolución de 1830.[239] Ésta fue la razón por la que el respaldo más contundente a la nueva interpretación de la "propiedad absoluta" vino de los liberales partidarios de los logros de 1789. La propiedad privada, junto con la igualdad civil y el gobierno constitucional como fundamentos

de la civilización moderna, fueron la base del argumento esgrimido entre 1830 y 1848 por los defensores de la Monarquía de Julio. Con idéntico espíritu, en la *Filosofía del derecho* Hegel había expuesto un categórico argumento filosófico a favor de la propiedad privada como imposición de la voluntad subjetiva sobre la naturaleza y, en consecuencia, como fundamento de la individualidad.[240]

Ante la persistencia de trabajo adscrito a la tierra en gran parte de Europa central y oriental, y el revoltijo de tenencias específicas y privilegios especiales asociados con el mundo feudal antes de 1789, los argumentos a favor de la propiedad "absoluta" parecían fuertes. El debate tenía, además, dimensiones más globales. A raíz de la emancipación de los esclavos coloniales implementada por la Francia revolucionaria, a la que siguió la ilegalización del comercio esclavo por parte de Gran Bretaña, la controversia sobre la esclavitud se intensificó en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, así como en Francia en las décadas que siguieron a las guerras napoleónicas. En Gran Bretaña, los seguidores radicales de Thomas Spence cuestionaron la propiedad aristocrática de la tierra. Al mismo tiempo, Thomas Hodgskin, en una primera controversia sobre las exigencias del trabajo, distinguió entre un derecho "natural" a la propiedad derivado del trabajo y un derecho "artificial" resultante de los privilegios de la clase terrateniente para confeccionar leyes, clase que debía su posición a la conquista y a la usurpación. También en Rusia, con el inicio del movimiento opositor en la década de 1820, la cuestión de la servidumbre pasó a ser el centro de la agenda reformista.[241]

Por consiguiente, no es de extrañar que hasta la década de 1830 la principal oposición a este nuevo mundo de propiedad absoluta y a la promulgación de códigos legales "ilustrados" y uniformes que englobaban igualdad civil y propiedad privada "absoluta" procediera de los conservadores. La forma intelectualmente más formidable de esta reacción conservadora fue la de la denominada Escuela Histórica Alemana de Derecho, originada a partir de la relación establecida por Burke entre la revolución y los excesos de la razón descarnada, inspirada en el énfasis puesto por Herder en el lenguaje, la costumbre y la cultura, y desarrollada utilizando criterios de investigación archivística completamente nuevos. La escuela se hizo famosa en toda Europa a finales de las guerras napoleónicas, momento en el que Karl von Savigny hizo una defensa férrea de su argumento contra la codificación racional y, en particular,

contra la elaboración de un código legal uniforme en la Confederación Alemana.[242] Los miembros de la Escuela Histórica Alemana estaban próximos a "la Escuela Romántica", con su idealización del imperio alemán bajomedieval y preabsolutista. Creían en la posibilidad de una vía apolítica, pacífica y gradual a la emancipación campesina del feudalismo, una vía abierta por la erudición de profesores armados con un "conocimiento aprendido del derecho". El manifiesto de Savigny fue una respuesta al jurista reformista liberal de Heidelberg, A. F. J. Thibaut, quien había propuesto la redacción de un código legal para toda Alemania y se había opuesto a que se confiase el bienestar del pueblo alemán a los eruditos. Pero Savigny también había sido crucial a la hora de socavar el crédito de la propiedad privada como derecho natural transhistórico.[243]

Los orígenes intelectuales de la Escuela Histórica eran anteriores a la Revolución. La escuela surgió en la década de 1780 en Gotinga –centro intelectual del electorado de Hannover, de inclinaciones inglesas– a partir de una reacción contra el tipo estilizado de cuasihistoria empleado por la Ilustración en la enseñanza del derecho romano. Es más, el manual que se utilizaba –el de Heinecio (1719)– era el mismo que se estaba empleando en Francia cuando se elaboró el Código Napoleónico. El fundador de la escuela, Gustav Hugo, comenzó su andadura con una traducción y glosado del capítulo sobre la historia del derecho romano incluido en la obra recientemente publicada por Gibbon *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano.* En lugar del inmutable código jurídico asumido por Heinecio y por otros comentaristas similares, Gibbon demostró que el derecho se había adaptado a los cambios de la sociedad romana, y que detrás de sus formulaciones legales aparentemente apodícticas se podían discernir argumentos contradictorios.[244]

La temprana publicación en 1803 de la primera obra de Savigny, *El derecho de posesión*, tuvo una enorme relevancia en el debate posterior sobre la propiedad. Esta obra, basada en un estudio históricamente informado y detallado sobre el derecho romano, sostenía que la "posesión" no era una forma anterior de propiedad, sino una forma legal diferente con una historia completamente distintiva.[245] A su vez, los descubrimientos de Savigny se afianzaron en gran medida tras los innovadores escritos de su amigo berlinés Barthold Niebuhr, cuyos estudios sobre la historia de la República romana se publicaron por primera vez en 1810-1811.

De especial importancia fue el trabajo pionero de Niebuhr sobre el *ager publicus*, la "tierra pública" capturada a un pueblo conquistado. Durante la mayor parte de la historia de la República romana –reveló Niebuhr–, esta tierra no fue propiedad privada. Legalmente, su propietario era el Estado, si bien era poseída en régimen de comunidad para el uso de todos los ciudadanos romanos, cada uno de los cuales explotaba sólo cierta cantidad. Esto significaba que el objetivo de los hermanos Graco, en su intento de reforzar la "ley agraria", no había sido "emprender una embestida tiránica contra la propiedad de los otros", sino reclamar la tierra pública que había sido apropiada por los patricios violando la ley licinia.[246]

Esta investigación no sólo demostraba que no había una progresión directa desde la primera ocupación hasta la propiedad privada a través de la posesión; también apoyaba el argumento de Savigny según el cual la posesión era de hecho y de derecho y no tenía nada que ver con la propiedad privada, legal o históricamente. En su posterior *Lecturas sobre historia romana*, Niebuhr demostró que la primigenia organización política de Roma se había basado en "gentes" –tribus o clanes– y que la propiedad era comunal sobre una base tribal. Más tarde, con la consolidación de la ciudad, la propiedad tribal se transformó en propiedad estatal de la tierra. La ciudadanía era una condición para poder participar en la propiedad.[247]

Al mismo tiempo, los trabajos de Hugo y Pfister sobre las sociedades primigenias germánicas destacaban el contraste entre la Antigüedad, donde la ciudadanía y el acceso a la tierra se centraban en la ciudad, y las nuevas formas de organización social y política que surgieron tras las invasiones germanas, en las cuales el derecho y la propiedad se entendían en términos de asociaciones de personas dispersas a lo largo y a lo ancho de amplios espacios territoriales. Pero incluso en aquellas sociedades germánicas, el derecho al uso de la tierra dependía de la pertenencia a la comunidad y de la preparación militar para manejar armas.[248]

En las *Lecciones sobre historia romana* de Niebuhr, y en sus más comparativas y generales *Lecciones sobre historia antigua* –impartidas también en Bonn en el invierno de 1829-1830–, se discutía con cierto detalle la existencia histórica de tres formas diferentes de propiedad anteriores a la sociedad comercial moderna –la oriental, la tribal y la clásica–, y la cuarta –la feudal– era un tema recurrente de comparación.

En su análisis de la propiedad "oriental", Niebuhr seguía las investigaciones anteriores sobre el despotismo oriental en las que se destacaba que el soberano era el verdadero propietario del suelo mientras que el cultivador era un mero arrendatario libre que pagaba al monarca una parte del producto de la tierra que cultivaba. Sin embargo, también liberó esta teoría de su estrecha perspectiva "asiática". Escribió: "Este acuerdo, que guarda gran parecido con la posesión del *ager publicus* entre los romanos, se encuentra en la India, Persia, entre los cartagineses y, por consiguiente, también en Fenicia".[249]

Sobre la propiedad "tribal", Niebuhr destacó su centralidad política en la historia temprana de Roma, aunque una vez más puso de manifiesto su similitud con otras formas tempranas de organización política.[250] Escribió:

> Asumo como un hecho cierto que entre los romanos la división de la nación era entre *gentes*, que eran análogas a los *genes* (γένος) de los griegos, y a los *Geschlechter* de los antiguos alemanes.[251]

Incluso cuando escribió sobre las peculiaridades del denominado "derecho agrario" romano, Niebuhr situó la institución en una perspectiva comparativa más amplia. Escribió:

> La idea general de las naciones italianas fue ésta, que hay un vínculo indisoluble entre la tierra y el derecho de ciudadanía; que todo tipo de propiedad deriva únicamente del Estado. El suelo es simplemente el estrato sobre el cual se asienta la idea preconcebida de la organización civil [...]. Las formas políticas de los romanos tienen casi siempre una analogía en las constituciones griegas, como la suele tener también el derecho civil; pero en relación con el *ius agrarium* (el derecho agrario), los romanos están aparte. El Estado griego hizo conquistas y fundó colonias, pero la *possessio agri publici* (la posesión de la tierra pública) es desconocida para dicho pueblo.[252]

Así pues, en lugar de la propiedad privada como un derecho natural o de un mundo naturalmente habitado desde el principio por aspirantes a propietarios "absolutos", la Escuela Histórica Alemana había descubierto un nuevo pasado, durante el cual el grueso de la humanidad había vivido

mayoritariamente en sociedades donde la posesión de la tierra era comunal y estaba condicionada.

Ahora debería quedar claro por qué es tan importante la primera formación jurídica de Marx. Como estudiante de derecho en 1836-1837, Marx asistió a las lecciones de Savigny sobre los *Pandectas*, y es evidente que, según una carta enviada a su padre en 1837, había leído *El derecho de posesión* de Savigny.[253] También parece cierto que estaba familiarizado con la controversia, hecha pública en 1839, entre Savigny y el hegeliano profesor de derecho Eduard Gans sobre la relación entre posesión y derecho. La hostilidad entre Gans y Savigny era profunda, pero sorda. Al igual que en la Francia posterior a 1815, donde la censura hizo del debate político una contienda ostensiblemente académica entre ideas rivales sobre historia nacional, en Alemania el debate en torno de cuestiones de historia legal suplantó a la manifestación abierta de ideas políticas. De manera tal que los antagonismos políticos básicos se canalizaron a través de argumentos sobre la codificación, la posesión y el carácter del derecho romano.

Gans, siguiendo a Thibaut, consideraba que la validez del estudio del derecho derivaba de su coherencia como sistema de relaciones y obligaciones. El atractivo del derecho romano residía en que se trataba de un conjunto de doctrinas legales y sustantivas cuya universalidad trascendía tiempos y culturas, con independencia de las peculiaridades locales del poder político. El objetivo de su principal e inacabada obra sobre el derecho de sucesión fue poner orden universal y sistemático a un caos de jurisdicciones locales, que arbitrariamente favorecían a los poderes existentes. La codificación reforzaría la universalidad del derecho y marginaría el papel discrecional que representaba la elite docente conservadora.

En su última obra, *Sobre el fundamento de la posesión* (1838), un ataque directo contra Savigny, Gans comparó el descubrimiento efectuado por la Escuela Histórica de las raíces del derecho germánico en la costumbre o en la tradición inarticuladas o en las particularidades de la práctica bajomedieval con la minuciosidad de la erudición rabínica. En concreto, Gans arremetió contra la afirmación de Savigny de que el derecho de posesión se desarrollara a partir del "hecho" de posesión. En opinión de Gans, se trataba de una confusión entre el hecho natural y legal. "La posesión no es un simple hecho, no surge *como derecho* por la tortuosa

vía de la *injusticia*." Los derechos legales de posesión no derivaban de la posesión real, porque los derechos legales no podían derivar de las relaciones que eran puramente naturales. Legalmente, un derecho (posesión) no podía sostenerse en una injusticia (desahucio injusto). En otras palabras, la posesión presuponía derechos de propiedad y no el simple ejercicio de dominio sobre una cosa.[254]

No es sorprendente que durante estos años un hombre joven y angustiado por "la oposición entre lo que es y lo que debería ser", e interesado en identificar la ley con la universalidad y la razón, se sintiera atraído por la rama conservadora del historicismo de Savigny. En un artículo de 1842 sobre la Escuela Histórica de Derecho para la *Rheinische Zeitung*, Marx acusó a Hugo de "una viciosa frivolidad", y se explayó en su cualificada aceptación de la esclavitud y en su insistencia en la "naturaleza animal" del hombre como su "única característica jurídica distintiva". En el mismo sentido, en 1843 volvió a condenar a "una escuela que legitima la vileza de hoy en la vileza de ayer".[255]

Desde el principio Hugo sostuvo que el derecho era parte de la historia y no una rama de la ética aplicada. Sin embargo, esta crítica –durante tanto tiempo asociada a la derecha– fue recogida por la izquierda en los albores de la década de 1840. Después de 1830, especialmente en la Francia de la Monarquía de Julio, pero también en la Inglaterra, contemplada con los ojos de Thomas Carlyle o de Charles Dickens, comenzó a abrirse una brecha entre la sociedad tal y como la definían los juristas y las realidades materiales de la vida social tal y como se percibían en las experiencias de la mayoría de la población.

A la impactante declaración de Proudhon según la cual la propiedad era un robo, le siguió el descubrimiento de que la propiedad era "imposible" debido a que pretendía crear algo de la nada. En otras palabras, confirmaba la afirmación de Savigny y sus seguidores de que, históricamente, el derecho derivaba del hecho. De idéntica manera, el minucioso escrutinio de la *Filosofía del derecho* que hizo Marx revelaba que incluso Hegel había estado dispuesto a descender al crudo positivismo que ensalzaba lo "físico" (esto es, el nacimiento) en detrimento de la "razón", cuando se trataba de defender la monarquía y la primogenitura.[256]

Por eso, Marx sólo pudo comenzar a apreciar la importancia de las investigaciones de la Escuela Histórica como uno de los puntos de arranque de su propia tentativa de construir una teoría de la sociedad que

trascendiera la propiedad privada y la división del trabajo una vez que se convenció de que el "derecho tuvo una historia tan poco independiente como la religión". El registro histórico, como había puesto de manifiesto la Escuela, sugería que no había razón alguna para asumir que la historia de las formas de propiedad llegaría necesariamente a su fin con la sociedad comercial o con el establecimiento de la propiedad privada como derecho natural universal. A lo que Marx se refería en 1859 como la forma de propiedad de "la moderna burguesía" era sólo la última en una sucesión de formas de propiedad que habían acompañado el desarrollo histórico de las fuerzas productivas.[257]

En *La ideología alemana*, Marx siguió a pie juntillas lo que Niebuhr había escrito sobre la "propiedad tribal" y la "antigua propiedad comunal y estatal". Asimismo se inspiró directamente en las investigaciones de Hugo y de Pfister sobre la "propiedad feudal o estatal" y en su comparación entre la Antigüedad y la constitución militar germana de la Edad Media.[258] Pero a diferencia de Niebuhr y de Hugo, que consideraban que estos tipos distintos de propiedad eran principalmente formas de organización política o militar, Marx los relacionó con estadios progresivos en el desarrollo de la división del trabajo. O, como seguiría manteniendo catorce años después en su famoso prefacio de 1859 a la *Crítica de la economía política*, con "épocas progresivas en la formación económica de la sociedad".[259]

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE EL COMUNISMO

El tercer grupo de literatura al que recurrió Marx para construir su nueva teoría fue, como no podía ser de otro modo, el debate contemporáneo sobre el comunismo –o más exactamente, al menos en Francia, sobre la "comunidad"–. Pero antes de analizar estas cuestiones es necesario resolver primero el fingido debate que se describe en la sección tercera del *Manifiesto*, "Literatura socialista y comunista".

El método con el que se aborda esta sección marcó la pauta de las innumerables polémicas de la tradición marxista posterior. La identificación y la humillación del oponente a través de carteles en los que se anunciaba su identidad social demostraron ser especialmente contagiosas. En lo sucesivo, las batallas ya no se librarían entre individuos,

ni siquiera entre ideas, sino entre clases o facciones sociales y sus abanderados –"marxistas ortodoxos", "anarquistas", "reformistas", "posibilistas" y "revisionistas"– o, en el siglo XX, con términos todavía más estridentes como "renegados", "lacayos" y "perros de presa". Desde el comienzo, estas designaciones fueron deliberadas y cambiantes. En esta actualización comunista de una obra de teatro de moral medieval, Proudhon cambiaba de personaje en tres ocasiones en el espacio de tres años. En el primer acto aparecía como autor del "manifiesto científico del proletariado francés"; en el segundo, como paladín del "ideal de la pequeña burguesía" y en el último acto, como orador arquetípico del "socialismo conservador o burgués". La transformación era especialmente extraordinaria porque los parlamentos de los dos últimos actos eran exactamente los mismos.[260]

Igual de duradero y engañoso fue el impacto que esta polémica tuvo sobre la posterior interpretación del desarrollo intelectual del socialismo. Con su alquimia, los minuciosos detalles de las distinciones entre sectas se refundieron en una extensa narración histórica en la que las ideas de los antiguos mentores o aliados –owenistas, fourieristas, saint-simonianos, Sismondi, Considerant, Proudhon, Feuerbach y Hess– aparecían como manifestaciones de posiciones ya superadas; sus ideas sobre la necesidad se descartaban por quedar al margen del paso decidido del nuevo personaje del drama: "el proletariado". Pero "el proletariado" era el protagonista de la historia sólo en apariencia. En realidad, era una cortina de humo bastante gruesa detrás de la cual se ocultaba una forma algo modesta y selectiva de autobiografía política e intelectual.

Los verdaderos temas del debate sobre el comunismo de mediados de la década de 1840 recibieron poca atención en el *Manifiesto*. En concreto, es casi imposible detectar el papel crucial que tuvo Proudhon a la hora de emprender la búsqueda de una forma social moderna que combinara libertad y comunismo. Es probable que una de las razones de la suspicacia y la irritación que siempre acompañaban las referencias de Marx a Proudhon tras 1845-1846 fuera su mala conciencia de saber cuánto le debía realmente respecto de su abandono de la concepción racionalista del derecho después de 1842, y también de la formación de su interpretación inicial del comunismo.

En *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon había condenado no sólo la propiedad sino también la "comunidad" debido al "yugo de hierro que pone sobre

la voluntad, la tortura moral que inflige sobre la conciencia, y la piadosa y estúpida uniformidad que promueve". También atribuyó los defectos de la comunidad al recurrente dominio de la propiedad privada. En referencia a los jesuitas de Paraguay y a los babouvistas, escribió que "la negación deliberada de la propiedad se concibe bajo la influencia directa del prejuicio a la propiedad" y concluía que "es esta propiedad lo que debe encontrarse en el fondo de todas las teorías comunistas". Su remedio era "una tercera forma social", "la síntesis entre comunidad y propiedad que denominaremos libertad". En esta forma se combinaría la libertad asociada a la propiedad con la armonía asociada a la comunidad.[261]

El impacto directo que Marx recibió de Proudhon fue evidente incluso en sus contribuciones a la *Rheinische Zeitung*. En 1842, Marx se hizo eco de Proudhon al cuestionar que los campesinos fueran culpables del "robo" de madera muerta: "Si cada violación de la propiedad sin distinción, sin una definición más exacta, significa robar, ¿no será que toda propiedad privada es un robo?". A comienzos de 1843, pareció sumarse al llamado de Proudhon a favor de la igualdad salarial. Después, en ese mismo año, la lectura de *¿Qué es la propiedad?* le permitió insistir en que el comunismo y la abolición de la propiedad privada no eran lo mismo. En 1844, su rechazo de todas las formas existentes de comunismo seguía otra vez de cerca el texto de Proudhon. Marx, como Proudhon, consideraba que el comunismo basado en la "envidia" y en la "igualación a la baja" era "la expresión lógica de la propiedad privada" puesto que negaba "la personalidad del hombre en todas las esferas". Fue también el argumento de Proudhon el que puso inequívocamente a Marx en contra de cualquier interpretación del comunismo como comunidad positiva de bienes. Este "burdo comunismo [...] que pretende erigirse en sistema comunitario positivo" es sólo otra "manifestación de la vileza de la propiedad privada".[262]

Pero si Marx rechazó el comunismo como "comunidad positiva", ¿qué otro tipo de comunismo podía haber? A este respecto, puede que de nuevo Proudhon condujera involuntariamente a Marx a investigar las posibilidades de una idea diferente de comunismo. Porque, en *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon hace referencias ocasionales a la idea de comunismo como "comunidad negativa". Esta "asociación simple" fue "el objetivo necesario y la aspiración originaria de la sociabilidad". Para el hombre representó "la primera fase de la civilización".

> En este estado de sociedad que los juristas han denominado "comunidad negativa", el hombre se acerca al hombre y comparte con él los frutos del campo, la leche y la carne de los animales.

Proudhon asoció la idea con el fundador del iusnaturalismo moderno del siglo XVII, Hugo Grocio.

> Originalmente, todas las cosas eran comunales e indivisibles; eran propiedad de todos. [...] Grocio nos dice cómo la comunidad original desembocó en ambición y codicia, cómo la edad dorada fue sustituida por la edad de hierro, etc., de manera tal que la propiedad se basó primero en la guerra y la conquista, luego en tratados y contratos.[263]

Sin embargo, ni siquiera Proudhon le dio importancia a esta idea. "¿Qué tipo de razonamiento es éste", reprochó a Grocio, "de buscar el origen de un derecho, que se dice natural, fuera de la naturaleza? Proudhon se preguntaba

> cómo [era posible] que la igualdad de condiciones, habiendo existido una vez en la naturaleza, pudiera después ocupar un estado fuera de la naturaleza. ¿Cuál fue la causa de tal degeneración?

Proudhon era escéptico respecto de la "comunidad; ya fuese positiva ya fuese negativa, poco importa". Asociaba la "comunidad negativa" a una etapa "espontánea" e "instintiva" de la humanidad anterior a que el hombre comenzara a "producir". En tal estadio, la comunidad negativa dio paso a la comunidad positiva y la razón enseñó a los hombres que si la igualdad era condición necesaria de la sociedad, la comunidad era la primera forma de esclavitud.

A diferencia de los juristas, que creían que la propiedad y la autoridad política iban parejas en el tiempo, Proudhon pensaba que la "realeza databa de la creación del hombre; existía en la edad de la comunidad negativa". Su interpretación, en la medida en que después de todo era histórica, se parecía a la de *philosophes* radicales como Condorcet o a la de *idéologues* como los economistas políticos y los historiadores conjeturales escoceses.

> El hombre no tiene más que una naturaleza, constante e inalterable: la sigue por su instinto, rompe con ella mediante la reflexión y vuelve a ella a través del juicio.

Si el desarrollo histórico contenía un principio de esperanza, éste debía hallarse no en la sucesión de modos de subsistencia que habían elaborado los iusnaturalistas y los historiadores conjeturales, sino en el crecimiento del conocimiento y de la ciencia que podía finalmente liberar a la humanidad de la opresión de la propiedad y de la autoridad política.

Según su admirador alemán Karl Grün, la ocupación violenta y no científica de la tierra había presupuesto en origen un principio de igualdad e incluso se había justificado la herencia como un medio de salvaguardar los derechos de los guerreros excluidos del cultivo de la tierra por contribuir a la defensa de los campesinos. Pero los juristas, en vez de adaptar el derecho a la necesidad social, simplemente habían tomado "los hechos brutos" de la posesión de la tierra tal y como los habían encontrado entre las civilizaciones incivilizadas y los habían convertido en formas de propiedad. La Revolución Francesa no había modificado esta situación, dado que se había basado en la soberanía del pueblo antes que en la soberanía de la ley y la razón. El pueblo había seguido con la práctica del Antiguo Régimen y del derecho romano, de ahí la división entre riqueza y miseria existente en el presente. Pero la política se convertiría en una ciencia y "la función del legislador" se reduciría a "la búsqueda metódica de la verdad". Proudhon esperaba que la interacción entre "comunidad" y "propiedad" pudiera generar "libertad", la "tercera forma social", pero de ninguna manera relacionó esta síntesis con una idea de "comunidad negativa".[264]

En un principio se imaginó la "comunidad negativa" para responder a la cuestión del surgimiento de la propiedad privada y sus derechos. Los argumentos del siglo XVII sobre los orígenes de la propiedad procedían del Génesis y de la tradición escolástica, según los cuales la humanidad recibió la tierra de manos de Dios para cultivarla en comunidad. El objetivo de Grocio y de sus sucesores había sido encontrar una vía entre dos posiciones recurrentes en el siglo XVII: por un lado, la de aquellos que como los *Levellers* (niveladores) sostenían que este don significaba que la tierra debía mantenerse en uso común y, por lo tanto, que la propiedad privada era ilegítima; por el otro, la de quienes, como el teórico

político monárquico sir Robert Filmer, defendían que Dios le había dado la tierra a Adán –un hombre y sus herederos legítimos– y que por consiguiente hubo propiedad privada desde el principio.

A diferencia de estas dos versiones incompatibles e inmutables del iusnaturalismo, Grocio, Pufendorf y (de un modo distinto) Locke construyeron esquemas desarrollistas que podían explicar el cambio ocurrido entre la gracia original hecha por Dios de tierra en común y el predominio actual de la propiedad privada.[265] El don de Dios no significaba que los primeros hombres practicaran la "comunidad positiva", ni tampoco que poseyeran los derechos de propiedad de una edad posterior. Lo que Pufendorf iba a denominar "comunidad negativa" describía mejor esta primera edad de la humanidad, en la que el hombre vagaba sobre la tierra de la misma manera que erraba por el mar, ajeno a *toda* noción de propiedad, fuera privada o comunal.[266]

En esta edad primitiva de la historia de la humanidad, según la teoría iusnaturalista, la preocupación del hombre fue la satisfacción directa e individual de la necesidad. La relación predominante era entre la persona y la cosa; las relaciones entre personas tenían poca importancia en términos relativos. Por regla general, la satisfacción de las necesidades –valga como arquetipo la recolección de bellotas y otros frutos de los grandes bosques primigenios– no implicaba a los otros, y los demás no tenían el deber correlativo de contribuir a la satisfacción de las necesidades individuales. No existían, por lo tanto, ni derechos ni propiedad. Porque los derechos y la propiedad suponían relaciones entre personas. Los derechos implicaban deberes correlativos de los demás a no infringirlos y la propiedad suponía el acuerdo de los demás de respetar esa propiedad. En la primera edad de la humanidad ninguno de los dos era necesario. El hombre vivía de la caza y de la recolección, guardando rebaños y trabajando en formas rudimentarias de agricultura. La interacción social era débil, la cooperación social, ocasional y, lo más importante de todo, los recursos abundaban en relación con las necesidades del hombre.

Los derechos sólo comenzaron a demandarse cuando aumentaron las necesidades y la población creció. En esta etapa, la satisfacción de las necesidades comenzó a exigir cooperación y el inicio de la división del trabajo. Aparecieron formas de escasez y, a medida que las necesidades se diversificaron, comenzaron a producirse socialmente más objetos de consumo. Esto significó que a cada contribuyente al proceso de producción

se le debía proporcionar una parte adecuada del producto, lo que exigía la formación de un Estado que operase como guardián instituido de los derechos de quienes participaban en la producción y como agente capaz de limitar la avidez y las violaciones de la propiedad y de las personas.[267]

Cualquiera que fuera la combinación exacta de elementos que inspiraron la teoría de Marx, lo que resulta llamativo es hasta qué punto su interpretación del comunismo, a pesar de su laconismo y esquematismo, reproducía lo que era central en esta interpretación iusnaturalista: su yuxtaposición entre necesidades y derechos, su vinculación entre el comunismo y el hombre "rico en necesidades", su identificación de los derechos con la distribución de recursos potencialmente disputados en un ambiente de escasez y su asociación de los derechos y de la justicia con el Estado político. Marx rechazó tajantemente todas las teorías del comunismo basadas en los derechos. Los derechos, la justicia y el Estado iban de la mano. El comunismo, por su parte, no versaría sobre "el gobierno de los hombres", sino sobre "la administración de las cosas". El comunismo o el socialismo tenían que ver con una sociedad en la que la "autoactividad" de los individuos se dirigiría hacia la satisfacción de las necesidades. En su *Crítica al programa de Gotha* escrita en 1875 se hace evidente que Marx siguió esta interpretación. Allí evoca otra vez "la fase más elevada de la sociedad comunista".

> Sólo entonces se puede atravesar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad puede grabar en sus banderas: a cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades.[268]

No se sabe si Marx utilizó conscientemente la concepción iusnaturalista del comunismo primitivo. Además de Proudhon, hubo muchas otras vías a través de las cuales pudo haber tenido conocimiento de tal interpretación.[269] Es probable que los escritos de los juristas fuesen una de ellas. La tradición jurídica del siglo XVIII en Alemania ya no se fundamentaba en la historia conjetural bosquejada por los iusnaturalistas del siglo XVII.[270] Pero el conocimiento de esa tradición no había desaparecido, permanecía latente. Tanto Heinecio como el filósofo racionalista alemán Christian Wolff, por ejemplo, se habían referido a la teoría de la "comunidad negativa".[271]

Otro de los cabos evidentes que conectaban las teorías del siglo XIX del desarrollo histórico con los debates del siglo XVII sobre el iusnaturalismo fue la Ilustración escocesa del siglo XVIII. Un extraordinario elenco de escritores y pensadores –entre los que se encontraban David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Henry Home (lord Kames), William Robertson y John Millar– había contribuido a la elaboración de la "Teoría de los cuatro estadios" del desarrollo de la sociedad. Estas preocupaciones específicas y compartidas parecen remontarse a principios del siglo XVIII, momento en el que una de las ediciones de la obra de Pufendorf se había convertido en el manual de filosofía moral más utilizado en las universidades escocesas.[272] Sin embargo, hasta el momento, los intentos de establecer un vínculo directo entre el joven Marx y las historias conjeturales de los escoceses han fracasado. Las pruebas del interés de Adam Smith por la "Teoría de los cuatro estadios" de la historia y por el derecho natural son sumamente evidentes en sus inéditas "Lecciones sobre jurisprudencia". En *La riqueza de las naciones*, obra que Marx estudió con cierto detenimiento, no se hace referencia directa a estas cuestiones. Hay alguna referencia al *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Adam Ferguson, pero ésta data de 1847, momento en el que la teoría de Marx ya había adquirido forma.[273]

Por supuesto, puede ser que esta búsqueda de un vínculo esté mal encaminada, que sólo sea un intento de resolver un problema inexistente. Los nombres de Grocio y Pufendorf nos resultan ahora bastante vagos. Pero en la década de 1840 eran muy conocidos en toda la Europa ilustrada, incluso entre quienes sólo tenían un conocimiento rudimentario de jurisprudencia. Pero ¿no es posible que Marx hubiese leído a estas autoridades por su cuenta? Es un supuesto que no puede descartarse. No obstante, aunque lo hubiera hecho durante sus estudios de derecho, parece improbable que le hubieran servido directamente de inspiración para su teoría. En las décadas de 1830 y 1840, las teorías de los juristas del siglo XVII tenían mucho más de un siglo y la apelación a tales autoridades se había vuelto en gran medida retórica u ornamental.[274] Es difícil que Marx prestara tanta atención a lo que por entonces se había convertido en una tradición dentro de la educación académica del derecho y que estaba pasada de moda. Es más probable que la recuperación de lo característico de esta tradición fuese indirecta. En otras palabras, las proposiciones originarias del iusnaturalismo llegaron hasta Marx como

diferentes cabos sin atar de una herencia que se encontraba dispersa dentro de un conjunto de debates políticos y sociales desatados en la Revolución Francesa y sus secuelas.

El uso de una concepción históricamente desarrollista y dinámica de necesidad en la economía política es un claro ejemplo de la herencia indirecta de una idea iusnaturalista. En este caso, incluso sin un contacto directo con los juristas o con los escoceses, es evidente que Marx habría absorbido la subyacente concepción del desarrollo de las necesidades humanas, en la que se apuntalaba la historia conjetural, a través de la atenta lectura de la sección de Hegel sobre "el sistema de necesidades" contenida en su *Filosofía del derecho*.[275] Aquí reside también una de las diferencias fundamentales entre Proudhon y Marx. Proudhon había leído a Grocio y a otros juristas, y se había interesado por los economistas políticos. Con todo, la propuesta práctica más obvia asociada a su "tercera forma social" –la igualdad salarial– fue resultado de su preocupación por las demandas de justicia antes que por la satisfacción de necesidades. Desde la perspectiva de Marx, Proudhon abolió el "extrañamiento económico *dentro del* extrañamiento económico".[276] El aspecto más crucial de la teoría estaba, según Marx, ausente del argumento de Proudhon. Al asociar el final de la autoridad política con el progreso intelectual antes que con el progreso económico, no mostró interés alguno por la abundancia o por su relación con la satisfacción de cada uno según su necesidad.

El uso de una concepción histórica de propiedad y del Estado fue, sin embargo, otro ejemplo del impacto indirecto de la interpretación iusnaturalista. La primera forma de socialismo a la que originalmente Marx tuvo acceso en su adolescencia –gracias a su futuro suegro Ludwig Westphalen– fue la de Saint-Simon.[277] Al menos desde 1817, Saint-Simon y sus seguidores operaron con una concepción históricamente relativa de propiedad. En la posterior *Doctrina de Saint-Simon* resumió su interpretación afirmando que "esta gran palabra 'propiedad' ha representado algo diferente en cada época de la historia". Es más, ni siquiera Saint-Simon vinculó sus ideas sobre la reorganización política y social con las ideas de comunidad positiva, como tampoco hizo referencia alguna a los derechos naturales. Su concepción sobre la economía y la sociedad modernas se basaba en gran medida en el economista político Jean-Baptiste Say, uno de los principales seguidores de Adam Smith en

Francia. Al igual que otros pensadores de su generación en las décadas de 1810 y 1820, Saint-Simon construyó su teoría social a partir de la comparación entre la antigua dependencia de la guerra, la conquista y el saqueo, y la independencia moderna generada por la paz y el progreso de la industria.[278] Al igual que los iusnaturalistas y que los historiadores conjeturales escoceses, Saint-Simon y sus seguidores consideraban que el Estado era un producto histórico. Había sido diseñado para la belicosa infancia de la humanidad. Pero la necesidad de Estado disminuiría en el pacífico e industrioso mundo de los productores asociados. El gobierno de los hombres dejaría paso a la administración de las cosas.[279]

¿Y qué pasaba, por lo tanto, con la concepción misma de comunismo? En la concepción originaria de comunismo primitivo del siglo XVII, la ausencia de propiedad, de derechos y de Estado se abordó como la consecuencia de un Estado primitivo de abundancia relativa respecto de las necesidades humanas. Una vez más, si había alguna conexión, ésta era indirecta. La idea de equiparar comunismo con abundancia se apoderó de la imaginación de Marx, no por su familiaridad con el debate del siglo XVII sino por la cuestión que reapareció después de 1789. Inspirados en el embriagador optimismo de los primeros años de la Revolución, Godwin en Inglaterra y Condorcet en Francia habían concebido la posibilidad de una sociedad basada en la abundancia; y en respuesta a estas especulaciones radicales, Malthus introdujo por primera vez su principio de población en 1798.[280]

Pero la cuestión de la abundancia no desapareció. A principios del siglo XIX se convirtió en uno de los argumentos iniciales de las nuevas "ciencias" del "socialismo utópico". En Inglaterra, además de que Owen era discípulo de Godwin, la posibilidad de hacer realidad la abundancia devino central en el socialismo owenista, especialmente a partir del ataque de Malthus a Robert Owen en la edición de 1817 del *Ensayo sobre el principio de la población*. En Francia, Fourier escribió sobre un nuevo tipo de crisis económica, que denominó *"crises pléthoriques"*. Estas "crisis pletóricas" eran resultado de la sobreproducción y no de la escasez. Durante la depresión económica de 1842-1843, este tema fue tratado con elocuencia en la evocación que hizo Thomas Carlyle en *Pasado y presente* de una Inglaterra de "vallas de oro y graneros llenos" en la que "la gente muere en medio de una plenitud pletórica".[281]

Esta imagen de miseria en medio de la abundancia fue reproducida a su vez por Engels, en 1843, en "Contribución a la crítica de la economía política", un ensayo que se basaba sobre todo en las críticas dirigidas a Malthus por parte del profesor owenista John Watts.[282] Poco después, Marx también supo del progreso de la industria moderna en Inglaterra cuando se encontró con Friedrich Engels en París –y comenzaron a colaborar– en el verano de 1844. Posteriormente, esta idea de abundancia pudo colocarse en el centro de una teoría sobre el inminente fin de la propiedad privada y sobre el retorno del hombre a sí mismo.

Por último, es importante recordar que, incluso dejando de lado las palabras del Génesis, no era necesario haber leído a los juristas para tener alguna idea sobre la asociación entre comunismo primitivo y abundancia. Más bien los juristas y, después de ellos, Marx estaban reelaborando un tema que era bien conocido desde la Antigüedad y al que se había retornado tras el fin de las Guerras Napoleónicas. En 1814, en una propuesta a favor de *La reorganización de la sociedad europea*, Saint-Simon anunció:

> La imaginación de los poetas situó la Edad de Oro en la cuna de la humanidad, en la ignorancia y en la brutalidad de los primeros tiempos. Allí, más bien, se debería relegar a la edad del hierro. La Edad de Oro de la especie humana no está detrás de nosotros, está frente a nosotros.[283]

Para las clases ilustradas de la Europa de principios del siglo XIX, la referencia a "la Edad de Oro" no evocaba únicamente una noción vaga e indeterminada de los buenos tiempos. Remitía a obras concretas de la poesía antigua, especialmente a Hesíodo, Virgilio y Ovidio. La más famosa de todas estas obras era el Libro Primero de las *Metamorfosis* de Ovidio, que durante cientos de años fue "uno de los manuales más populares en Europa occidental".[284] Ovidio es, por lo tanto, quien debería tener la última palabra sobre las fuentes del comunismo de Marx.

> La primera edad que se creó fue la de oro, la que cultivaba
> la lealtad y el bien, sin autoridad, por propia iniciativa, sin ley.
> No existían el castigo y el miedo, ni se leían amenazas
> en tablas de bronces ni suplicante la gente temía
> el rostro de su juez, sino que sin autoridad vivían seguros.

Todavía no rodeaban a las ciudades fosos profundos,
no existía la trompeta recta, no los cuernos de bronce curvo,
no los cascos, no la espada: sin la práctica militar
la gente vivía sin problemas en medio de una paz agradable.
Incluso la tierra misma, libremente, sin que el azadón
la tocase ni el arado la hiriera, lo daba todo por sí misma,
y, contentos con el alimento producido sin exigirlo nadie,
recogían los frutos del madroño, las fresas salvajes,
el cornejo, las moras que cuelgan en los duros zarzales
y las bellotas, las que caían del copudo árbol de Jove.
La primavera era eterna, y plácidos Céfiros de tibia brisa
acariciaban las flores nacidas sin simiente;
y también la tierra producía sin arar frutos,
y el campo sin barbecho se blanqueaba de espigas preñadas.
Ya corrían ríos de leche, ya ríos de néctar,
y amarilla miel goteaba de la verde encina.[285]

CONCLUSIÓN

Ahora, por lo tanto, es posible responder a la pregunta hecha al inicio de esta introducción: ¿por qué el *Manifiesto* dedicó tanto espacio a un panegírico que ensalzaba los logros de la burguesía? Fue porque la burguesía conducía al mundo hacia el umbral de una nueva época de relativa abundancia en la que podrían quedar atrás los derechos, la justicia, el trabajo, la propiedad privada y el Estado político; y el mundo podría abrirse de nuevo a cualquier forma de actividad humana como lo había hecho en tiempos primitivos. Lo que Engels escribió sobre Inglaterra en 1844 no era –como Hess y el propio Engels creyeron en un principio– una crisis social propia de Inglaterra, como sí era propia de Francia la política y de Alemania la filosofía. Era más bien una señal de la inminente transformación de la especie humana.

Esta expectativa estaba planteada totalmente en *La ideología alemana*. El comunismo sólo sería posible como "el acto de los pueblos dominantes 'de una vez' y simultáneamente". Iba a presuponer "el desarrollo universal de las fuerzas productivas y las relaciones mundiales vinculadas a ellas". Eran condiciones que ya se estaban cumpliendo. El crecimiento de la

industria y de la mecanización a gran escala había "dado lugar al tercer período de la propiedad privada desde la Edad Media". Había producido por primera vez "historia mundial", había hecho que resultara natural que la ciencia sirviera al capital, le había arrebatado a la división del trabajo "su última apariencia de naturalidad, había convertido todas las relaciones naturales en relaciones monetarias". Había creado las grandes ciudades industriales modernas, había completado la victoria de la ciudad sobre el campo y producido una masa de fuerzas productivas para la cual la propiedad privada se había convertido en "un estorbo". La gran industria basada en el "sistema automático" había "creado en todas partes las mismas relaciones entre las clases de la sociedad" y, en consecuencia, había destruido "las peculiaridades entre nacionalidades diferentes".[286]

Ya no era necesario preocuparse por despertar la inherente sociabilidad del hombre de Feuerbach, porque "la existencia de las ideas revolucionarias en un período concreto" presuponía "la existencia de una clase revolucionaria". El comunismo significaría "la transformación del trabajo en autoactividad". Reemplazaría al Estado, como "la comunidad ilusoria" que siempre "tuvo una existencia independiente" respecto de los individuos que la componían, por "una comunidad real" en la que los "individuos obtienen su libertad en y a través de su asociación".[287]

Éstos eran, resumidos, los componentes de la concepción que tenía Marx del comunismo en los años que precedieron a la elaboración del *Manifiesto:* primero, una lectura apocalíptica de la teoría de Smith sobre la división del trabajo, según la cual el progreso de la sociedad comercial se dirigía hacia su autodestrucción; segundo, el supuesto de que la forma burguesa de propiedad privada moderna –como las formas anteriores de propiedad analizadas por la Escuela Histórica– era efímera; y tercero, el supuesto de que la industria moderna y "el sistema automático" estaban creando una nueva época de abundancia en relación con las necesidades humanas y comparable a la primera edad primitiva de la historia humana, si bien infinitamente más rica que ella.

Años más tarde, lo que al principio había parecido tan coherente y tan lógicamente acuciante comenzó a desmoronarse. Es probable que Marx no concluyera nunca su principal obra, *El capital*, porque la teoría amenazaba con hacerse añicos. Para empezar, ya en los *Grundrisse* de 1857 había tenido que reconocer que "la autoactividad" de los "productores

asociados" no eliminaba la necesidad de "trabajo necesario", esto es, el inevitable e involuntario trabajo que debía realizarse si se pretendía reproducir la economía social. En *La ideología alemana*, Marx sostuvo que el "trabajo" (forzoso, no espontáneo o asalariado) sería superado por la autoactividad.[288] En un famoso pasaje recordaba que la

> sociedad comunista, donde nadie tiene una esfera de actividad exclusiva pero cada uno puede ser asignado en la rama que desee, la sociedad regula la producción general y de este modo me permite hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar durante la mañana, pescar al mediodía, pastorear por la tarde, criticar tras la cena, lo que quiera, sin convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico.[289]

A mediados de la década de 1850, sin embargo, incluso teniendo en cuenta la posibilidad de que las máquinas pudieran realizar gran parte del trabajo pesado, Marx se había percatado de que seguiría siendo necesaria alguna forma de "trabajo" no espontáneo y no deseado. En los *Grundrisse*, tras ridiculizar la concepción infantilmente ingenua de Fourier y remarcar "lo poco que Proudhon entiende el asunto", Marx escribió que

> el tiempo de trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades absolutas deja tiempo *libre* (la cantidad difiere según las distintas etapas del desarrollo de las fuerzas productivas). [...]. El objetivo es trascender la relación misma (la división del producto en necesario y excedente) [...] de manera que al final la producción material deje a cada persona tiempo excedente para otras actividades.

Presumiblemente habría que distribuir el "tiempo de trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades absolutas", lo que requeriría la reintroducción de los principios del derecho y "el gobierno de los hombres".[290] Tal aceptación difícilmente coincidía con la posibilidad de que el Estado pudiera extinguirse; y eso significaba que todos los problemas de gobierno, justicia y derecho que a mediados de la década de 1840 Marx creyó que habían sido arrojados por la ventana aparecían reclamando su readmisión por la puerta de atrás.

También en otras áreas una observación más detenida de la relación entre el desarrollo de las necesidades humanas y la posibilidad de una forma avanzada de comunismo extramercantil contradecía los simples supuestos de los años anteriores a 1848. La identificación de Marx del comunismo con la posibilidad de relaciones *inmediatas*, fueran éstas entre los hombres o entre el hombre y las cosas, tan evidente cuando se encaprichó con Feuerbach, no desapareció. Su formulación de la idea de valor de uso en la década de 1850 supuso una nueva interpretación de esta cuestión. Si la teoría de Marx pretendía tener éxito, era esencial demostrar que el capitalismo sólo era una *forma* económica apropiada para cierta etapa del desarrollo de "la verdadera historia natural del hombre". En el volumen de *El capital* que se publicó, el concepto "valor de uso" aparecía como caracterización auténtica y exacta de las necesidades humanas que se ocultaban tras el tráfico mercantil, la prueba crucial de la existencia de esa "verdadera historia natural" y la demostración de su poder definitivo en tiempos de crisis económica.

El "valor de uso" también ocupaba un lugar central en la teoría del comunismo de Marx. En la sociedad del futuro no habría mediación a través del mercado. La riqueza satisfaría directamente las necesidades, lo que significaría la restauración de la "relación natural entre las cosas y los hombres". El valor de uso indicaba la utilidad de los objetos en su particularidad natural. Era un modo no económico de considerar la riqueza sin relación con el mercado, la riqueza como suma de los objetos útiles o las capacidades humanas y como un indicativo exacto de las necesidades humanas. Si debía prevalecer la sociedad basada en el valor de uso, habría que abolir el mercado. El socialismo o el comunismo reemplazarían el mercado por una planificación racional desarrollada por productores asociados. Las necesidades serían satisfechas directamente y las diferencias cualitativas entre individuos serían restauradas según el principio de a cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad.

Había que abolir el mercado porque encarnaba lo que para Marx había sido lo más objetable de su crítica a la sociedad civil: la sujeción del hombre moderno a la contingencia. Debido a la generalización de las relaciones de mercado, la economía había escapado al control político o social. La sociedad burguesa moderna había creado un desenfrenado Frankenstein y, como resultado, "el proceso de producción domina al

hombre, en vez de estar controlado por él". En las relaciones mercantiles la producción y la satisfacción de las necesidades habían quedado completamente separadas. El mercado no prestaba atención a las diferencias cualitativas entre los individuos. Todos eran medidos con la misma vara. Por último, y probablemente lo peor de todo, el mercado parecía burlarse de la acción intencional humana. Liberado de los constreñimientos impuestos por la costumbre o por la autoridad tradicional, los productores y comerciantes tenían que calcular por sí mismos cómo recibiría el mercado lo que ellos tenían para ofertar. Pero el mercado sólo corregía *retrospectivamente* los desequilibrios entre producción y satisfacción de necesidades, o no corregía ninguno si la necesidad no coincidía con la que el mercado reconocía como demanda efectiva.

Para los socialistas resultaba sencillo denunciar las injusticias del mercado, pero para Marx era problemático. Se supone que su comunismo partía del dinamismo de la moderna economía de intercambio y de su capacidad para satisfacer las necesidades de todos los humanos. Eliminar el mercado como medio para armonizar necesidades y recursos suponía eliminar uno de los rasgos dinámicos centrales de esta economía; y sobre esta cuestión su teoría de la historia era de poca ayuda. Porque con independencia de que la sucesión de las formas económicas mencionadas en 1859 representara realmente los estadios sucesivos del desarrollo de las fuerzas productivas humanas, el hecho más destacado continuaba siendo la enorme diferencia entre el modo de producción capitalista y los demás.

La característica común a todas las sociedades precapitalistas, como demostraban las investigaciones de Marx, era que la armonización entre recursos y necesidades era efecto de fuerzas distintas de las del mercado: normas consuetudinarias, tradiciones sacralizadas por el tiempo e instituciones religiosas o políticas. En tales sociedades, las instituciones que regulaban y organizaban la producción también tendían a ser responsables de la organización de todos los demás aspectos de la vida. Estas instituciones regulaban la producción para hacer frente a un conjunto dado y tradicional de necesidades.

El capitalismo era la primera forma que se liberaba de este sistema rígido y estrictamente regulado. Sólo en un sistema de producción e intercambio generalizados de mercancías, que incluyera la compraventa de la misma capacidad de trabajo ("fuerza de trabajo"), era posible

que lo "económico" se separase de otras esferas de la vida. Era esta libertad generalizada de las muchas formas de control institucional precapitalista la que explicaba la enorme superioridad del capitalismo para propiciar el avance productivo humano. Porque sólo el capitalismo tenía un interés inherente en la expansión y proliferación constantes de nuevas necesidades.

No sólo el recurso al valor de uso amenazaba la postura modernista de la que había partido Marx; los términos utilizados para destacar su atractivo socavaban aún más su posición original. El "valor de uso", insistía, expresaba "la relación natural entre las cosas y los hombres". El valor de uso de los objetos existía con independencia del mercado o de cualquier otra forma social específica, dado que se refería a las "necesidades naturales". En comparación con el carácter ilimitado de los valores de cambio, el mundo de los valores de uso imponía un "límite natural".

Por cierto, resultaba incómodo que el lenguaje con el que Marx ensalzó el retorno al valor de uso en la sociedad comunista se pareciera al que había utilizado para evocar los méritos de las sociedades precapitalistas. Marx escribió sobre "la unidad natural entre el trabajador y las condiciones de producción" en "una comunidad espontánea surgida de forma natural". La división del trabajo y los métodos de producción eran "naturales". "Cada individuo" se conduce a sí mismo "sólo como un vínculo, como un miembro de esta comunidad [...] bajo presuposiciones divinas y naturales". A diferencia de la economía moderna, dominada por la búsqueda de riqueza, en estas economías encaminadas a la satisfacción directa del valor de uso, el "hombre siempre aparece [...] como el fin de la producción".

Es improbable que Marx ignorara las implicaciones de recurrir a un discurso normativo de lo natural. Pero es difícil juzgar si se trataba de un defecto intelectual o de la reaparición de una ambigüedad inherente a su pensamiento desde el principio. Evidentemente, sin embargo, algo había cambiado. En los escritos de la década de 1840 no había patetismo en la evocación de las sociedades antiguas. Como tampoco había una distinción convincentemente desarrollada entre las necesidades "naturales" y las otras. Lo que diferenciaba al hombre del animal era su capacidad para crear nuevas necesidades, una capacidad que era a todas luces evidente en la sociedad burguesa moderna. Al distinguir entre las

necesidades "naturales" y las otras, Marx corría el riesgo de destruir aquello que había sido lo más novedoso y valioso del capitalismo. Resultaba difícil concebir cómo se podrían seguir desarrollando las fuerzas productivas al mismo ritmo si se destruía el mercado. Los sistemas precapitalistas operaban a partir del supuesto inconsciente de que las necesidades eran fijas. Si se eliminaba tal fijeza, todo el argumento del valor de uso quedaba bajo sospecha. Si hubiera mantenido hasta el final el concepto de valor de uso que había desarrollado en el primer y único volumen completo de *El capital*, Marx habría corrido el riesgo de reemplazar el capitalismo por una forma premercantil.[291]

En los confiados días de 1847 Marx se había burlado de Proudhon: "Quiere las proporciones correctas de los siglos pasados con los medios de producción de los días presentes, en cuyo caso es un reaccionario y un utópico".[292] Pero los escritos de las décadas de 1850 y 1860 sugieren que Marx había caído en la misma trampa y que no había podido salir de ella. Las consecuencias de tal fracaso no fueron ni por asomo académicas, porque los comunistas del siglo XX intentaron hacer realidad el comunismo –y con resultados bastante predecibles– a partir del grueso de los escritos –publicados e inéditos– de Marx. Como afirmó el famoso economista socialista Michael Kalecki (que regresó a Polonia lleno de entusiasmo una vez establecido allí el régimen comunista) en respuesta a la pregunta de un periodista sobre el progreso de Polonia hacia el comunismo: "Sí, hemos abolido con éxito el capitalismo; todo lo que tenemos que hacer ahora es abolir el feudalismo".[293]

Quizá sea esta incapacidad para producir una teoría del comunismo moderno lo que explique por qué Marx prefirió pasar los últimos quince años de su vida evitando finalizar *El capital*, más bien absorto en el estudio exhaustivo de las antiguas formas precapitalistas y comunales que se extendían desde las praderas de Norteamérica hasta los pueblos de las estepas rusas. Quizá esperara hallar en estos pueblos y tribus el secreto de una vía más certera hacia un futuro poscapitalista.[294]

Cuando se redactó el *Manifiesto*, éstos eran problemas aún imprevistos. En 1848 todo era más sencillo. Una vez que los "gigantescos medios de producción y de intercambio" conjurados por la "moderna sociedad burguesa" se hubieran puesto bajo control humano, surgiría "una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno" sería "la condición del libre desarrollo de todos". Por desgracia, con el aval de este poco

fiable y –según se demostró más tarde– impagable cheque que siempre circuló amparado por un torrente de palabras sobre la "construcción" del socialismo y "la dictadura del proletariado", el comunismo del siglo XX se adentró de manera brutal e hipócrita en los derroteros de su imaginaria vía hacia la emancipación de la humanidad.

II
MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1872[1]

La Liga de los Comunistas, asociación obrera internacional que, naturalmente, dadas las condiciones de la época, sólo podía existir en secreto, encargó a los que suscriben, en el congreso celebrado en Londres en noviembre de 1847, que redactaran un programa detallado del partido, a la vez teórico y práctico, destinado a la publicación. Tal es el origen de este *Manifiesto*, cuyo manuscrito fue enviado a Londres, para ser impreso, algunas semanas antes de la Revolución de Febrero.[2] Publicado primero en alemán, se han hecho en este idioma, como mínimo, doce ediciones diferentes en Alemania, Inglaterra y Norteamérica. En inglés apareció primeramente en Londres, en 1850, en el *Red Republican*, traducido por Miss Helen McFarlane, y más tarde, en 1871, se han publicado por lo menos tres traducciones diferentes en Norteamérica. Apareció en francés por primera vez en París, en vísperas de la insurrección de junio de 1848, y recientemente en *Le Socialiste*, de Nueva York.[3] En la actualidad se prepara una nueva traducción. En Londres se hizo una edición en polaco, poco tiempo después de la primera edición alemana. En Ginebra apareció en ruso, en la década de 1860. Ha sido traducido también al danés, al poco tiempo de su publicación original.

Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos veinticinco años, los principios generales expuestos en este *Manifiesto* siguen siendo hoy –a grandes rasgos– enteramente acertados. Algunos puntos deberían ser retocados. El mismo *Manifiesto* explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes y que, por lo tanto, no se concede importancia excepcional a las medidas revolucionarias enumeradas al final del capítulo II. En más de un aspecto, este pasaje tendría que ser redactado hoy de distinta manera. Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años y, con éste, el de la organización del partido de la clase obrera; dadas las experiencias prácticas, primero, de la

Revolución de Febrero, y después, en mayor grado aun, de la Comuna de París, que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este Programa ha envejecido en algunos de sus puntos.[4] La Comuna ha demostrado, sobre todo, que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines". (Véase *Der Bürgerkrieg in Frankreich, Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, pág. 19 de la edición alemana, donde esta idea está desarrollada más extensamente.) Además, evidentemente, la crítica de la literatura socialista es incompleta para estos momentos, pues sólo llega hasta 1847; y al mismo tiempo, si las observaciones que se hacen sobre la actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición (véase el capítulo IV) son exactas todavía en sus trazos fundamentales, han quedado anticuadas para su aplicación práctica, ya que la situación política ha cambiado completamente y el desarrollo histórico ha borrado de la faz de la tierra a la mayoría de los partidos que allí se enumeran.

Sin embargo, el *Manifiesto* es un documento histórico que no tenemos derecho a modificar. Una edición posterior quizá vaya precedida de un prefacio que puede llenar la laguna existente entre 1847 y nuestros días; la actual reimpresión ha sido tan inesperada para nosotros que no hemos tenido tiempo de escribirlo.

Karl Marx-Friedrich Engels,
Londres, 24 de junio de 1872

PREFACIO A LA EDICIÓN RUSA DE 1882[5]

La primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, traducido por Bakunin, fue hecha a principios de la década de 1860 en la imprenta del *Kólokol*.[6] En aquel tiempo, una edición rusa de esta obra podía parecer en Occidente tan sólo una curiosidad literaria. Hoy, semejante concepto sería imposible.

Cuán reducido era el terreno de acción del movimiento proletario en aquel entonces (diciembre de 1847) lo demuestra mejor que nada el último capítulo del *Manifiesto:* "Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición en los diversos países". Rusia y los Estados Unidos,

precisamente, no fueron mencionados. Era el momento en que Rusia formaba la última gran reserva de toda la reacción europea y en el que la emigración a los Estados Unidos absorbía el exceso de fuerzas del proletariado de Europa. Estos dos países proveían a Europa de materias primas y eran al mismo tiempo mercados para la venta de la producción industrial de ésta. Los dos eran, pues, de una u otra manera, pilares del orden vigente en Europa.

¡Cuán cambiado está todo! Precisamente la inmigración europea ha hecho posible el colosal desarrollo de la agricultura en América del Norte, cuya competencia conmueve los cimientos mismos de la grande y pequeña propiedad territorial de Europa.[7] Es ella la que ha dado, además, a los Estados Unidos la posibilidad de emprender la explotación de sus enormes recursos industriales, con tal energía y en tales proporciones que en breve plazo ha de terminar con el monopolio industrial de Europa occidental, y especialmente con el de Inglaterra. Estas dos circunstancias repercuten a su vez de una manera revolucionaria sobre Norteamérica. La pequeña y mediana propiedad agraria de los granjeros, piedra angular de todo el régimen político de Norteamérica, sucumben gradualmente ante la competencia de granjas gigantescas, mientras que en las regiones industriales se forma, por vez primera, un numeroso proletariado junto a una fabulosa concentración de capitales.

¿Y en Rusia? Al producirse la revolución de 1848-1849, no sólo los monarcas de Europa sino también los burgueses europeos veían en la intervención rusa el único medio de salvación contra el proletariado, que empezaba a despertar. El zar fue aclamado como jefe de la reacción europea. Ahora es, en Gatchina, el prisionero de guerra de la revolución, y Rusia está en la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa.[8]

El *Manifiesto* se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la *obshchina*[9] rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.[10]

Karl Marx-Friedrich Engels,
Londres, 21 de enero de 1882

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1883

Desgraciadamente, tengo que firmar solo el prefacio de esta edición.[11] Marx, el hombre a quien la clase obrera de Europa y América debe más que a ningún otro, reposa en el cementerio de Highgate y sobre su tumba verdea ya la primera hierba. Después de su muerte ni hablar cabe de rehacer o completar el *Manifiesto*. Creo, pues, tanto más preciso recordar aquí explícitamente lo que sigue:

La idea fundamental que habita en todo el *Manifiesto* –a saber: que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por lo tanto, toda la historia (desde la disolución del régimen primitivo de propiedad común de la tierra) ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social; y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en la que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía), sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y las luchas de clases– pertenece única y exclusivamente a Marx.*

* "A esta idea, llamada, según creo –como dejé consignado en el prefacio de la traducción inglesa–, a ser para la Historia lo que la teoría de Darwin ha sido para la Biología, ya ambos nos habíamos ido acercando poco a poco, varios años antes de 1845. Hasta qué punto yo avancé independientemente en esta dirección, puede verse mejor en mi *Situación de la clase obrera en Inglaterra*. Pero cuando me volví a encontrar con Marx en Bruselas, en la primavera de 1845, él ya había elaborado esta tesis y me la expuso en términos casi tan claros como los que he expresado aquí." *[Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890.]*

Lo he declarado a menudo; pero ahora justamente es preciso que esta declaración también figure a la cabeza del propio *Manifiesto*.

Friedrich Engels,
Londres, 28 de junio de 1883

PREFACIO A LA EDICIÓN INGLESA DE 1888

El *Manifiesto* fue publicado como plataforma de la Liga Comunista, una asociación de trabajadores, exclusivamente alemana en un principio, más tarde internacional e inevitablemente secreta en las condiciones políticas existentes en el continente antes de 1848. En el congreso de la Liga, celebrado en Londres en noviembre de 1847 se encargó a Marx y Engels la preparación de un programa completo del partido, teórico y práctico. Redactado en alemán, en enero de 1848 el manuscrito fue enviado a Londres para su impresión unas pocas semanas antes de la Revolución Francesa del 24 de febrero. Poco después de la insurrección de junio de 1848, se publicó en París una traducción francesa. La primera edición inglesa, realizada por Miss Helen McFarlane, apareció en 1850 en el londinense *Red Republican* de George Julian Harney. También se publicaron sendas ediciones en danés y en polaco.

La derrota de la insurrección parisina de junio de 1848, primera gran batalla entre el proletariado y la burguesía, hizo retroceder por el momento las aspiraciones sociales y políticas de la clase obrera europea. Desde entonces, la lucha por la supremacía ha vuelto –como antes de la Revolución de Febrero– a las distintas facciones de la clase propietaria; la clase obrera fue reducida a una lucha por el espacio político y a la posición del ala más extremista de los radicales de clase media. Dondequiera que los movimientos proletarios independientes continuaban dando señales de vida, eran perseguidos sin piedad. Así, la policía prusiana descubrió al Comité Central de la Liga Comunista, por entonces situado en Colonia. Sus miembros fueron arrestados y, tras dieciocho meses de encarcelamiento, se los procesó en octubre de 1852. Este famoso "Proceso de los comunistas de Colonia" duró desde el 4 de octubre hasta el 12 de octubre; de los detenidos, siete fueron condenados a prisión en una fortaleza, con penas que oscilaban entre los tres y seis años. Inme-

diatamente después de la sentencia, los miembros que quedaban de la Liga la disolvieron. Por lo que se refiere al *Manifiesto*, parecía desde entonces condenado al olvido.

Cuando la clase obrera europea recuperó fuerzas suficientes para lanzar un nuevo ataque contra la clase dominante, surgió la Asociación Internacional de Trabajadores. No obstante, esta asociación, fundada con el objetivo expreso de unir en un solo cuerpo a todo el proletariado militante de Europa y América, no consiguió proclamar inmediatamente los principios afirmados en el *Manifiesto*. La Internacional estaba obligada a tener un programa lo suficientemente amplio para resultar aceptable a los sindicatos ingleses, a los seguidores de Proudhon en Francia, Bélgica y España, así como a los lassalleanos en Alemania.*[12] Marx, quien redactó este programa para la satisfacción de todas las partes, confiaba plenamente en el desarrollo intelectual de la clase obrera, algo que necesariamente resultaría de su acción combinada y de su discusión en conjunto. Los mismos acontecimientos y vicisitudes de la lucha contra el capital, las derrotas, incluso más que las victorias, no podían ayudar a que los hombres se dieran cuenta de la insuficiencia de sus distintas panaceas favoritas, y preparar el camino para una comprensión más completa en las verdaderas condiciones de la emancipación de la clase obrera. Y Marx tenía razón. Tras su disolución en 1874, la Internacional dejó a los trabajadores convertidos en hombres totalmente distintos de los que se había encontrado en 1864.[13] El proudhonismo en Francia y el lassalleanismo en Alemania estaban desapareciendo, e incluso los conservadores sindicatos ingleses, a pesar de haber roto en su mayoría desde hacía mucho tiempo sus vínculos con la Internacional, avanzaban gradualmente hacia el punto en que, el año pasado en Swansea, su último presidente pudo declarar en su nombre "Hemos perdido el miedo al socialismo continental". De hecho, los principios del *Manifiesto* habían hecho grandes avances entre los trabajadores de todos los países.

El *Manifiesto* volvía a aparecer en primer plano. El texto alemán ha sido, desde 1850, reimpreso en varias ocasiones en Suiza, Inglaterra y América. En 1872 fue traducido al inglés en Nueva York, con una tra-

* Lassalle siempre nos reconoció personalmente que se consideraba un discípulo de Marx y, como tal, se mantuvo fiel al *Manifiesto*. Sin embargo, en su protesta pública de 1862-1864, nunca trascendió la exigencia de talleres cooperativos apoyados por créditos del Estado. *[Nota de F. Engels.]*

ducción publicada en *Woodhull and Claflin's Weekly*. A partir de esta versión inglesa, se hizo otra francesa en *Le Socialiste* de Nueva York. Desde entonces se han publicado en América al menos otras dos traducciones en inglés, más o menos mutiladas; una de ellas reimpresa en Inglaterra. La primera traducción rusa, hecha por Bakunin, se publicó en la imprenta del *Kólokol* de Herzenb en Ginebra hacia 1863; una segunda versión, por la heroica Vera Zasulich, también en Ginebra y en 1882. Es posible encontrar una nueva edición danesa de 1885 en la *Socialdemokratisk Bibliothek*, en Copenhague; una traducción francesa en el parisino *Le Socialiste*, de 1885. A partir de esta última, se preparó una versión española que fue publicada en Madrid en 1886. Son incontables las reimpresiones en alemán, aunque al menos ha habido doce. Una versión armenia, que debía publicarse en Constantinopla hace algunos meses, no vio la luz porque, según se me ha comunicado, el editor temía publicar un libro en el que figurara el nombre de Marx, al tiempo que el traductor ha declinado reconocer su propia autoría. He sabido de varias publicaciones en otras lenguas, pero no las he visto. De manera que la historia del *Manifiesto* refleja, en gran medida, la historia del moderno movimiento obrero; al presente es sin duda la obra más difundida, la producción más internacional de toda la literatura socialista, la plataforma común, reconocida por millones de trabajadores, desde Siberia hasta California.

Con todo, no pudimos denominarlo Manifiesto *socialista* cuando lo escribimos. Por una parte, en 1847 se entendía por socialistas los partidarios de los distintos sistemas utópicos: owenistas en Inglaterra, fourieristas en Francia, ambos reducidos a la condición de meras sectas, y gradualmente desaparecidos; por otra, los más diversos charlatanes sociales que, blandiendo cualquier componenda, prometían acabar con todo tipo de agravio social, sin peligro alguno para el capital y la ganancia. En ambos casos se trataba de personas ajenas al movimiento obrero, que buscaban sobre todo el apoyo de las clases "ilustradas". Cualquier sector de la clase obrera, convencido de la insuficiencia de meras revoluciones políticas, proclamaba la necesidad de un cambio social completo; ese sector se llamaba entonces comunista. Era un tipo de comunismo tosco, lleno de aristas, puramente instintivo; todavía, pero daba en la diana y era lo suficientemente poderoso entre la clase obrera como para producir comunismo utópico, en Francia, el de Cabet, y en

Alemania, el de Weitling. De manera que socialismo era, en 1847, un movimiento de clase media, mientras que el comunismo era un movimiento de clase obrera. El socialismo era, al menos en el continente, "respetable"; el comunismo era todo lo contrario. Y puesto que, desde el principio, nosotros pensábamos que "la emancipación de la clase trabajadora debía ser el acto de la misma clase trabajadora", no podía haber duda sobre cuál de los dos nombres debíamos adoptar. Es más, siempre hemos estado lejos de repudiarlo.

Si bien el *Manifiesto* fue una obra conjunta, me siento obligado a defender que la proposición fundamental, la que forma su núcleo, pertenece a Marx. Esta proposición es: que en cada época histórica, el modo de producción e intercambio económico predominantes y la organización social que necesariamente deriva de él, forma la base a partir de la cual se construye la historia política e intelectual de esa época, y desde la cual –y sólo desde ella– se puede explicar esa historia; que, por consiguiente, toda la historia de la humanidad (desde la disolución de la sociedad tribal primitiva, que poseía la tierra en propiedad comunitaria) ha sido la historia de la lucha de clases, conflictos entre explotadores y explotados, dominantes y oprimidos; que la historia de estas luchas de clases forma una serie de etapas cuyo desarrollo ha llegado hoy en día a un estadio en el que la clase explotada y oprimida –el proletariado– no puede lograr su emancipación del imperio de la clase explotadora y dominante –la burguesía– sin al mismo tiempo y de una vez por todas liberar a la sociedad en su conjunto de toda explotación y opresión, y de toda distinción de clase y de toda lucha de clases.

Durante algunos años antes de 1845, ambos nos habíamos acercado a esta proposición que, en mi opinión, está destinada a desempeñar en la historia lo que la teoría de Darwin ha representado para la biología.[14] Mi obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra** es la mejor prueba para comprobar en qué medida avancé por mi cuenta hacia aquella proposición. Pero cuando volví a encontrarme con Marx en Bruselas

* F. Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844*, traducción de Florence K. Wischnewetzky, Nueva York, Lovell-Londres, W. Reeves, 1888. *[Nota de F. Engels.]* [Trad. cast.: *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Akal, 1976.]

en la primavera de 1845, ya la tenía elaborada, y me la explicó en unos términos casi tan claros como los empleados aquí.

De nuestro prefacio conjunto a la edición alemana de 1872, extraigo lo siguiente:

> Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos veinticinco años, los principios generales expuestos en este *Manifiesto* siguen siendo hoy –a grandes rasgos– enteramente acertados. Algunos puntos deberían ser retocados. El mismo *Manifiesto* explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes y que, por lo tanto, no se concede importancia excepcional a las medidas revolucionarias enumeradas al final del capítulo II. En más de un aspecto, este pasaje tendría que ser redactado hoy de distinta manera. Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años y, con éste, el de la organización del partido de la clase obrera; dadas las experiencias prácticas, primero, de la Revolución de Febrero, y después, en mayor grado aun, de la Comuna de París, que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este Programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines". (Véase *Der Bürgerkrieg in Frankreich, Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, pág. 19 de la edición alemana, donde esta idea está desarrollada más extensamente.) Además, evidentemente, la crítica de la literatura socialista es incompleta para estos momentos, pues sólo llega hasta 1847; y al mismo tiempo, si las observaciones que se hacen sobre la actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición (véase el capítulo IV) son exactas todavía en sus trazos fundamentales, han quedado anticuadas para su aplicación práctica, ya que la situación política ha cambiado completamente y el desarrollo histórico ha borrado de la faz de la tierra a la mayoría de los partidos que allí se enumeran.
>
> Sin embargo, el *Manifiesto* es un documento histórico que no tenemos derecho a modificar.

La presente traducción es de Mr. Samuel Moore, traductor de la mayor parte de *El capital* de Marx. La hemos revisado conjuntamente y he añadido algunas notas en las que explico las alusiones históricas.

Friedrich Engels,
Londres, 30 de enero de 1888

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1890

Desde que se publicó la anterior,* ha sido necesaria una nueva edición alemana del *Manifiesto*; además son numerosos los acontecimientos que, relacionados con el *Manifiesto*, deben ser mencionados aquí.

En 1882 apareció en Ginebra una segunda traducción al ruso –obra de Vera Zasulich–; el prefacio a tal edición fue escrito por Marx y por mí. Desafortunadamente, el manuscrito original en alemán ha desaparecido, razón por la cual tengo que traducirlo a partir de la versión rusa, circunstancia que de ninguna manera mejora el texto. Dice así:

> La primera edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, traducido por Bakunin, fue hecha a principios de la década de 1860 en la imprenta del *Kólokol*. En aquel tiempo, una edición rusa de esta obra podía parecer en Occidente tan sólo una curiosidad literaria. Hoy, semejante concepto sería imposible.
>
> Cuán reducido era el terreno de acción del movimiento proletario en aquel entonces (diciembre de 1847) lo demuestra mejor que nada el último capítulo del *Manifiesto:* "Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición en los diversos países". Rusia y los Estados Unidos, precisamente, no fueron mencionados. Era el momento en que Rusia formaba la última gran reserva de toda la reacción europea y en el que la emigración a los Estados Unidos absorbía el exceso de fuerzas del proletariado de Europa. Estos dos países proveían a Europa de materias primas y eran al mismo tiempo mercados para la venta de la producción industrial

* Engels se refiere al prefacio de la edición alemana de 1883.

de ésta. Los dos eran, pues, de una u otra manera, pilares del orden vigente en Europa.

¡Cuán cambiado está todo! Precisamente la inmigración europea ha hecho posible el colosal desenvolvimiento de la agricultura en América del Norte, cuya competencia conmueve los cimientos mismos de la grande y pequeña propiedad territorial de Europa. Es ella la que ha dado, además, a los Estados Unidos la posibilidad de emprender la explotación de sus enormes recursos industriales, con tal energía y en tales proporciones que en breve plazo ha de terminar con el monopolio industrial de Europa occidental, y especialmente con el de Inglaterra. Estas dos circunstancias repercuten a su vez de una manera revolucionaria sobre Norteamérica. La pequeña y mediana propiedad agraria de los granjeros, piedra angular de todo el régimen político de Norteamérica, sucumben gradualmente ante la competencia de granjas gigantescas, mientras que en las regiones industriales se forma, por vez primera, un numeroso proletariado junto a una fabulosa concentración de capitales.

¿Y en Rusia? Al producirse la revolución de 1848-1849, no sólo los monarcas de Europa sino también los burgueses europeos veían en la intervención rusa el único medio de salvación contra el proletariado, que empezaba a despertar. El zar fue aclamado como jefe de la reacción europea. Ahora es, en Gatchina, el prisionero de guerra de la revolución, y Rusia está en la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa.

El *Manifiesto* se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la *obshchina* rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.

Karl Marx-Friedrich Engels,
Londres, 21 de enero de 1882

Por la misma época apareció en Ginebra una nueva edición polaca: *Manifest komunistyczny.*

Además ha aparecido una nueva traducción danesa en la *Social-demokratisk Bibliothek*, de Copenhague, en 1885. Por desgracia, no está completa: se han omitido ciertos pasajes, que al parecer presentaban dificultades al traductor, y además se observan aquí y allí descuidos, que resultan todavía más llamativos cuando se considera que el traductor podría haber logrado un resultado excelente si se hubiera aplicado con mayor interés.

En 1885 apareció una nueva edición francesa en el parisino *Le Socialiste*, es la mejor publicada hasta la fecha.

A partir de este texto, en ese mismo año se publicó una edición española en *El Socialista* de Madrid, luego reeditada en forma de panfleto: *Manifiesto del Partido Comunista* por Carlos Marx y F. Engels, Madrid, Administración de *El Socialista*, Hernán Cortés 8.

Como curiosidad, hago también mención a que en 1887 se ofreció a un editor de Constantinopla una traducción del manuscrito al armenio. No obstante, el buen hombre no tuvo el valor de publicar algo en lo que apareciera el nombre de Marx, por lo que sugirió que el traductor figurara como autor, propuesta que aquél rechazó.

Después de que se realizaran en América distintas traducciones, más o menos incorrectas, reimpresas una y otra vez en Inglaterra, apareció, por fin, una versión auténtica en 1888. Fue realizada por mi amigo Samuel Moore, y ambos la hemos revisado antes de su impresión. Se titula: *Manifesto of the Communist Party*, by Karl Marx and Frederick Engels. Authorized English Translation, edited and annotated by Frederick Engels, 1888. London, William Reeves, 185 Fleet St., E.C. He utilizado algunas de las anotaciones de esa edición para la presente.

El *Manifiesto* tiene su historia propia. Recibido con entusiasmo en el momento de su aparición por la entonces aún poco numerosa vanguardia del socialismo científico (como lo prueban las traducciones citadas en el primer prefacio), fue pronto relegado a segundo plano a causa de la reacción que siguió a la derrota de los obreros parisinos, en junio de 1848, y proscrito "de derecho" a consecuencia de la condena de los comunistas en Colonia, en noviembre de 1852. Y al desaparecer de la arena pública el movimiento obrero que se inició con la Revolución de Febrero, el *Manifiesto* pasó también a segundo plano.

Cuando la clase obrera europea hubo recuperado las fuerzas suficientes para emprender un nuevo ataque contra el poderío de las clases dominantes, surgió la Asociación Internacional de los Trabajadores. Ésta tenía por objeto reunir en un inmenso ejército único a toda la clase obrera combativa de Europa y América. No podía, pues, *partir* de los principios expuestos en el *Manifiesto*. Debía tener un programa que no cerrara la puerta a las tradeuniones inglesas *[trade union]*, a los proudhonianos franceses, belgas, italianos y españoles, y a los lassalleanos alemanes.* Este programa –el preámbulo de los Estatutos de la Internacional– fue redactado por Marx con una maestría que fue reconocida hasta por Bakunin y los anarquistas. Para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el *Manifiesto*, Marx confiaba tan sólo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y de la discusión. Los acontecimientos y las vicisitudes de la lucha contra el capital, las derrotas, más aún que las victorias, no podían dejar de hacer ver a los combatientes la insuficiencia de todas las panaceas en las que hasta entonces habían creído y de tornarlos más capaces de penetrar hasta las verdaderas condiciones de la emancipación obrera. Y Marx tenía razón. La clase obrera de 1874, cuando la Internacional dejó de existir, era muy diferente de la de 1864 en el momento de su fundación. El proudhonismo en los países latinos y el lassalleanismo específico en Alemania estaban en la agonía, e incluso las tradeuniones inglesas de

* Personalmente Lassalle, en sus relaciones con nosotros, nos declaraba siempre que era un "discípulo" de Marx, y, como tal, se colocaba sin duda sobre el terreno del *Manifiesto*. Otra cosa sucedía con sus partidarios, que no pasaron más allá de su exigencia de cooperativas de producción con crédito del Estado y que dividieron a toda la clase trabajadora en obreros que contaban con la ayuda del Estado y obreros que sólo contaban con ellos mismos. *[Nota de F. Engels.]*

entonces, ultraconservadores, se iban acercando poco a poco al momento en que el presidente de su congreso de Swansea, en 1887, pudiera decir en su nombre: "El socialismo continental ya no nos asusta". Pero, en 1887, el socialismo continental era casi exclusivamente la teoría formulada en el *Manifiesto*. Y así, la historia del *Manifiesto* refleja hasta cierto punto la historia del movimiento obrero moderno desde 1848. Actualmente es, sin duda, la obra más difundida, la más internacional de toda la literatura socialista, el programa común de muchos millones de obreros de todos los países, desde Siberia hasta California.

Y, sin embargo, cuando apareció no pudimos titularlo *Manifiesto socialista*. En 1847, se comprendía con el nombre de socialista a dos categorías de personas. De un lado, los partidarios de diferentes sistemas utópicos, particularmente los owenistas en Inglaterra y los fourieristas en Francia, que ya eran simples sectas en proceso de extinción paulatina. De otro lado, los más diversos curanderos sociales que aspiraban a suprimir, con sus variadas panaceas y emplastos de toda suerte, las lacras sociales sin dañar en lo más mínimo ni al capital ni a la ganancia. En ambos casos, gente que se hallaba fuera del movimiento obrero y que buscaba apoyo más bien en las clases "instruidas". En cambio, la parte de los obreros que, convencida de la insuficiencia de las revoluciones meramente políticas, exigía una transformación radical de la sociedad, se llamaba entonces *comunista*. Era un comunismo apenas elaborado, sólo instintivo, a veces algo tosco; pero fue bastante pujante para crear dos sistemas de comunismo utópico: en Francia, el "icario", de Cabet, y en Alemania, el de Weitling. El socialismo representaba en 1847 un movimiento burgués; el comunismo, un movimiento obrero. El socialismo era, al menos en el continente, muy respetable; el comunismo era todo lo contrario. Y como nosotros ya en aquel tiempo sosteníamos muy decididamente el criterio de que "la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma", no pudimos vacilar un instante sobre cuál de las dos denominaciones procedía elegir. Y posteriormente no se nos ha ocurrido jamás renunciar a ella.

¡Proletarios de todos los países, uníos! Sólo unas pocas voces nos respondieron cuando lanzamos estas palabras por el mundo, hace ya cuarenta y dos años, en vísperas de la primera revolución parisiense, en la que el proletariado actuó planteando sus propias reivindicaciones. Pero, el 28 de septiembre de 1864, los proletarios de la mayoría de los

países de Europa occidental se unieron formando la Asociación Internacional de los Trabajadores, de gloriosa memoria. Si bien es cierto que la Internacional vivió tan sólo nueve años, la unión eterna que estableció entre los proletarios de todos los países vive todavía y subsiste más fuerte que nunca, y no hay mejor prueba de ello que la jornada de hoy. Pues, hoy, en el momento en que escribo estas líneas, el proletariado de Europa y América pasa revista a sus fuerzas, movilizadas por vez primera en *un solo* ejército, bajo *una sola* bandera y para *un solo* objetivo inmediato: la fijación legal de la jornada normal de ocho horas, proclamada ya en 1866 por el congreso de la Internacional celebrado en Ginebra y de nuevo en 1889[15] por el Congreso obrero de París. El espectáculo de hoy demostrará a los capitalistas y a los terratenientes de todos los países que, en efecto, los proletarios de todos los países están unidos.

¡Oh, si Marx estuviese a mi lado para verlo con sus propios ojos!

Friedrich Engels,
Londres, 1 de mayo de 1890

PREFACIO A LA EDICIÓN POLACA DE 1892

El hecho de que sea necesaria una nueva edición polaca del *Manifiesto* invita a diferentes reflexiones.

Ante todo conviene señalar que, durante los últimos tiempos, el *Manifiesto* ha pasado a ser, en cierto modo, un índice del desarrollo de la gran industria en Europa. A medida que en un país se desarrolla la gran industria, se ve crecer entre los obreros de ese país el deseo de comprender su situación –como clase obrera– con respecto a la clase de los poseedores; se ve progresar entre ellos el movimiento socialista y aumentar la demanda de ejemplares del *Manifiesto*. Así pues, el número de estos ejemplares difundidos en un idioma permite no sólo determinar, con bastante exactitud, la situación del movimiento obrero, sino también el grado de desarrollo de la gran industria en cada país.

Por eso la nueva edición polaca del *Manifiesto* indica el decisivo progreso de la industria de Polonia. No hay duda de que tal desarrollo ha ocurrido realmente en los diez años transcurridos desde la última edición. La

Polonia rusa, la del congreso, ha pasado a ser una región industrial del imperio ruso. Mientras la gran industria rusa se halla dispersa –una parte se encuentra en la costa del golfo de Finlandia, otra en las provincias del centro (Moscú y Vladimir), otra en los litorales del mar Negro y del mar de Azov, etc.–, la industria polaca está concentrada en una extensión relativamente pequeña y goza de todas las ventajas e inconvenientes de tal concentración. Las ventajas las reconocen los fabricantes rusos, sus competidores, al reclamar aranceles protectores contra Polonia, a pesar de su ferviente deseo de "rusificar" a los polacos. Los inconvenientes –para los fabricantes polacos y para el gobierno ruso– residen en la rápida difusión de las ideas socialistas entre los obreros polacos y en la progresiva demanda del *Manifiesto*.

Pero el rápido desarrollo de la industria polaca, que sobrepasa al de la industria rusa, constituye a su vez una nueva prueba de la inagotable energía vital del pueblo polaco y una nueva garantía de su futuro renacimiento nacional. El resurgir de una Polonia independiente y fuerte es cuestión que interesa no sólo a los polacos, sino a todos nosotros. La sincera colaboración internacional de las naciones europeas sólo será posible cuando cada una de ellas sea completamente dueña de su propia casa. La revolución de 1848, que, finalmente, no llevó a los combatientes proletarios que luchaban bajo la bandera del proletariado más que a sacarle las castañas del fuego a la burguesía, ha llevado a cabo, por obra de sus albaceas testamentarios –Luis Bonaparte y Bismarck–, la independencia de Italia, de Alemania y de Hungría. En cambio Polonia, que desde 1792 había hecho por la revolución más que esos tres países juntos, fue abandonada a su propia suerte en 1863, cuando sucumbía bajo el empuje de fuerzas rusas diez veces superiores.[16] La nobleza polaca no fue capaz de defender ni de reconquistar su independencia; hoy por hoy, a la burguesía, la independencia de Polonia le es, cuanto menos, indiferente. Sin embargo, para la colaboración armónica de las naciones europeas, esta independencia es una necesidad. Y sólo podrá ser conquistada por el joven proletariado polaco. En manos de él, su destino está seguro, pues para los obreros del resto de Europa la independencia de Polonia es tan necesaria como para los propios obreros polacos.

Friedrich Engels,
Londres, 10 de febrero de 1892

PREFACIO A LA EDICIÓN ITALIANA DE 1893

A los lectores italianos

La publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* coincidió, por decirlo así, con la jornada del 18 de marzo de 1848, con las revoluciones de Milán y de Berlín, que fueron las insurrecciones armadas de dos naciones que ocupan zonas centrales: la una en el continente europeo, la otra en el Mediterráneo; dos naciones que hasta entonces estaban debilitadas por el fraccionamiento de su territorio y por discordias intestinas que las hicieron caer bajo la dominación extranjera. Mientras Italia se hallaba subyugada por el emperador austríaco, el yugo que pesaba sobre Alemania –el del zar de todas las Rusias– no era menos real, si bien más indirecto. Las consecuencias del 18 de marzo de 1848 liberaron a Italia y a Alemania de este oprobio. Entre 1848 y 1871 las dos grandes naciones quedaron restablecidas y, de un modo u otro, recobraron su independencia, y este hecho, como decía Karl Marx, se debió a que los mismos personajes que aplastaron la revolución de 1848 fueron, a pesar suyo, sus albaceas testamentarios.

La revolución de 1848 había sido, en todas partes, obra de la clase obrera: ella había levantado las barricadas y ella había expuesto su vida. Pero fueron sólo los obreros de París quienes, al derribar al gobierno, tenían la intención bien precisa de acabar a la vez con todo el régimen burgués. Y aunque tenían ya conciencia del irreductible antagonismo que existe entre su propia clase y la burguesía, ni el progreso económico del país ni el desarrollo intelectual de las masas obreras francesas habían alcanzado aún el nivel que hubiese permitido llevar a cabo una reconstrucción social. He aquí por qué los frutos de la revolución fueron a parar a manos de la clase capitalista. En otros países, en Italia, en Alemania, en Austria, los obreros, desde el primer momento, no hicieron más que ayudar a la burguesía a conquistar el poder. Pero en ningún país la dominación de la burguesía es posible sin la independencia nacional. Por eso, la revolución de 1848 debía conducir a la unidad y a la independencia de las naciones que hasta entonces no las habían conquistado: Italia, Alemania, Hungría. Polonia les seguirá.

Así pues, aunque la revolución de 1848 no fue una revolución socialista, desbrozó el camino y preparó el terreno para esta última. El régimen

burgués, en virtud del vigoroso impulso que dio en todos los países al desarrollo de la gran industria, ha creado en el curso de los últimos cuarenta y cinco años un proletariado numeroso, fuerte y unido y ha producido así –para emplear la expresión del *Manifiesto*– a sus propios sepultureros. Sin restituir la independencia y la unidad de cada nación, no es posible realizar ni la unión internacional del proletariado ni la cooperación pacífica e inteligente de esas naciones para el logro de objetivos comunes. ¿Acaso es posible concebir la acción mancomunada e internacional de los obreros italianos, húngaros, alemanes, polacos y rusos en las condiciones políticas que existieron hasta 1848?

Esto quiere decir que los combates de 1848 no han sido en vano; tampoco han sido en vano los cuarenta y cinco años que nos separan de esa época revolucionaria. Sus frutos comienzan a madurar y todo lo que yo deseo es que la publicación de esta traducción italiana sea un buen augurio para la victoria del proletariado italiano, como la publicación del original lo fue para la revolución internacional.

El *Manifiesto* rinde plena justicia a los servicios revolucionarios prestados por el capitalismo en el pasado. La primera nación capitalista fue Italia. Marca el fin del Medioevo feudal y la aurora de la era capitalista contemporánea la figura gigantesca de un italiano, el Dante, que es a la vez el último poeta de la Edad Media y el primero de los tiempos modernos.

Ahora, como en 1300, comienza a despuntar una nueva era histórica. ¿Nos dará Italia al nuevo Dante que marque la hora del nacimiento de esta nueva era proletaria?

Friedrich Engels,
Londres, 1 de febrero de 1893

EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes.[17]

¿Qué partido de oposición no ha sido tachado de comunista por sus adversarios en el poder? ¿Qué partido de oposición, a su vez, no ha lanzado, tanto a los representantes de la oposición, más avanzados, como a sus enemigos reaccionarios, el epíteto zahiriente de comunista?

De este hecho resulta una doble enseñanza:

Que el comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa.

Que ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido.

Con este fin, comunistas de las más diversas nacionalidades se han reunido en Londres y han redactado el siguiente *Manifiesto*, que será publicado en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y danés.

I. BURGUESES Y PROLETARIOS*

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días** es la historia de las luchas de clases.[18]

* Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajadores asalariados. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

** Es decir, la historia escrita. En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida. Posteriormente, Haxthausen ha descubierto en

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros* y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.[19]

De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los

---

Rusia la propiedad comunal de la tierra; Maurer ha demostrado que ésta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribus germanas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la *tribu*. Con la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas. He intentado analizar este proceso en la obra *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* [El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado], 2.ª ed., Stuttgart, 1886. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

* *Zunfbürger*, esto es, miembro de un gremio con todos los derechos, maestro del mismo, y no su dirigente. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. El estamento medio industrial suplantó a los maestros de los gremios;[20] la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Los mercados crecían sin cesar; pero la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar del estamento medio industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonarios –jefes de verdaderos ejércitos industriales–, los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la revolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna,* en unos sitios república urbana independiente; en otros,

* *Comunas* se llamaban en Francia las ciudades nacientes todavía antes de arrancar a sus amos y señores feudales la autonomía local y los derechos políticos como "tercer Estado". En términos generales, se

tercer Estado tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.[21]

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel "pago al contado".[22] Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados.[23]

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural

---

ha tomado aquí a Inglaterra como país típico del desarrollo económico de la burguesía, y a Francia como país típico de su desarrollo político. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

Así denominaban los habitantes de las ciudades de Italia y Francia a sus comunidades urbanas, una vez comprados o arrancados a sus señores feudales los primeros derechos de autonomía. *[Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890.]*

en la más relajada holgazanería. Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de los pueblos y a las Cruzadas.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto

a la producción material como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.[24]

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural.[25] Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, Oriente a Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en *una sola* nación, bajo *un solo* gobierno, *una sola* ley, *un solo* interés nacional de clase y *una sola* línea aduanera.

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo

de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y las rompieron.[26]

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo. Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial, se destruye sistemáticamente no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción.[27] La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de súbita barbarie: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el

comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen burgués de la propiedad; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.

Las armas de las que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por lo tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.[28]

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo le quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por lo tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensable para vivir y para perpetuar su linaje. Pero el precio de todo trabajo, como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción.[29] Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo, bien mediante la

prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etcétera.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizadas en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etcétera.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve depreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.

El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo.[30] Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.

Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen

competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media.

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe –y por ahora aún puede– poner en movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por lo tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, de esta suerte, en manos de la burguesía; cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria; las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación.

A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros.[31] Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas

toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esta organización del proletariado en clase y, por lo tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarlos a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra.[32]

En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y arrastrarlo así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o al menos las amenaza en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Finalmente, en los períodos en los que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Los estamentos medios –el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino–, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más aún, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpenproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad ya están abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por lo tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.

Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía.

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Pero para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar porque no es capaz de asegurarle a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarlo decaer hasta el punto de tener que mantenerlo, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.[33]

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases

sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.[34]

II. PROLETARIOS Y COMUNISTAS

¿Cuál es la posición de los comunistas con respecto a los proletarios en general?

Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros.

No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado.

No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que en las diferentes fases de desarrollo por las que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.

Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa y conquista del poder político por parte del proletariado.

Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

Son la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos. La abolición de las relaciones de propiedad antes existentes no es una característica propia del comunismo.

Todas las relaciones de propiedad han sufrido constantes cambios históricos, continuas transformaciones históricas.

La Revolución Francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en provecho de la propiedad burguesa.

El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Pero la propiedad privada burguesa moderna es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.

En este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, actividad e independencia individual.

¡La propiedad adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Se refieren acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que ha precedido a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario.

¿O tal vez se refieren a la propiedad privada burguesa moderna?

¿Es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para volver a explotarlo. En su forma actual, la propiedad se mueve en el antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado. Examinemos los dos términos de este antagonismo.

Ser capitalista significa ocupar no sólo una posición puramente personal en la producción, sino también una posición social. El capital es un producto colectivo; no puede ser puesto en movimiento sino por la actividad conjunta de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, sólo por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad.

El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social.

En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad

personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Ésta pierde su carácter de clase.[35]

Examinemos el trabajo asalariado.

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de los medios de subsistencia indispensables al obrero para conservar su vida como tal. Por consiguiente, lo que el obrero asalariado se apropia por su actividad es estrictamente lo que necesita para la mera reproducción de su vida. No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, indispensable para la mera reproducción de la vida humana, esa apropiación que no deja ningún beneficio líquido que pueda dar un poder sobre el trabajo de otro. Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva.

En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores.

De este modo, en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.

¡Y la burguesía dice que la abolición de semejante estado de cosas es abolición de la personalidad y de la libertad! Y con razón. Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa.

Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender.

Desaparecida la compraventa, desaparecerá también la libertad de compraventa. Las declamaciones sobre la libertad de compraventa, lo mismo que las demás bravatas liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicadas a la compraventa encadenada y al burgués sojuzgado de la Edad Media; pero no ante la abolición comunista de compraventa, de las relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía.

Se horrorizan de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en su sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprochan, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.

En una palabra, nos acusan de querer abolir su propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos.

Según ustedes, desde el momento en que el trabajo no puede ser convertido en capital, en dinero, en renta de la tierra, en una palabra, en poder social susceptible de ser monopolizado; es decir, desde el instante en que la propiedad personal no puede transformarse en propiedad burguesa, desde ese instante la personalidad queda suprimida.

Reconocen, pues, que por personalidad sólo entienden al burgués, al propietario burgués. Y esta personalidad ciertamente debe ser suprimida.

El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se ha objetado que con la abolición de la propiedad privada cesaría toda actividad y sobrevendría una indolencia general.

Si así fuese, hace ya mucho tiempo que la sociedad burguesa habría sucumbido a manos de la holgazanería, puesto que en ella los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan. Toda la objeción se reduce a esta tautología: no hay trabajo asalariado donde no hay capital.

Todas las objeciones dirigidas contra el modo comunista de apropiación y de producción de bienes materiales se hacen extensivas igualmente respecto de la apropiación y de la producción de los productos del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clase equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura.

La cultura, cuya pérdida deplora, no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en máquinas.

Pero no discutan con nosotros mientras apliquen a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de sus nociones burguesas de libertad,

cultura, derecho, etc. Sus ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como su derecho no es más que la voluntad de su clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de su clase.

La concepción interesada que les ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón las relaciones sociales dimanadas de su modo de producción y de propiedad –relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción–, la comparten con todas las clases dominantes hoy desaparecidas.

Lo que conciben para la propiedad antigua, lo que conciben para la propiedad feudal, no se atreven a admitirlo para la propiedad burguesa.

¡Querer abolir la familia! Hasta los más radicales se indignan ante este infame designio de los comunistas.

¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.

La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo, y ambos desaparecen con la desaparición del capital.

¿Nos reprochan el querer abolir la explotación de los hijos por sus padres? Confesamos este crimen.

Pero dicen que destruimos los vínculos más íntimos, sustituyendo la educación doméstica por la educación social.

Y su educación, ¿no está también determinada por la sociedad, por las condiciones sociales en que educan a sus hijos, por la intervención directa o indirecta de la sociedad a través de la escuela, etc.? Los comunistas no han inventado esta injerencia de la sociedad en la educación, no hacen más qué cambiar su carácter y arrancar la educación a la influencia de la clase dominante.

Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo.[36]

¡Pero es que ustedes, los comunistas, quieren establecer la comunidad de las mujeres!, nos grita a coro toda la burguesía.[37]

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común, y, naturalmente, no puede por menos de pensar que las mujeres correrán la misma suerte de la socialización.

No sospecha que se trata precisamente de acabar con esa situación de la mujer como simple instrumento de producción.

Nada más grotesco, por otra parte, que el horror ultramoral que inspira a nuestros burgueses la pretendida comunidad oficial de las mujeres que atribuyen a los comunistas. Los comunistas no tienen necesidad de introducir la comunidad de las mujeres: casi siempre ha existido.

Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición a las mujeres y las hijas de sus obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en seducirse mutuamente las esposas.

El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada por una comunidad franca y oficial. Es evidente, por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial.[38]

Se acusa también a los comunistas de querer abolir la patria, la nacionalidad.

Los obreros no tienen patria.[39] No se les puede arrebatar lo que no poseen. Mas, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en *la* nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués.

El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que le corresponden.

El dominio del proletariado los hará desaparecer más deprisa todavía. La acción común, al menos de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación.

En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra.

Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí.

En cuanto a las acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de la religión, de la filosofía y de la ideología en general, no merecen un examen detallado.

¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?[40]

¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el ocaso del mundo antiguo, las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando, en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la Ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria.[41] Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber.

"Sin duda –se nos dirá–, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho se han mantenido siempre a través de estas transformaciones.

"Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral, en lugar de darles una forma nueva, y por eso contradice a todo el desarrollo histórico anterior."

¿A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas.

Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores.[42] Por consiguiente, no tiene nada de asom-

broso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas –formas de conciencia– que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.

La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.

Mas dejemos aquí las objeciones hechas por la burguesía al comunismo.

Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.[43]

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción.

Estas medidas, naturalmente, serán diferentes en los diversos países.

Sin embargo, en los países más avanzados podrán ser puestas en práctica casi en todas partes las siguientes medidas:

1. Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado.
2. Fuerte impuesto progresivo.
3. Abolición del derecho de herencia.[44]
4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos.
5. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.
6. Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.
7. Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras, según un plan general.

8. Obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.

9. Combinación de la agricultura y la industria; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la diferencia entre la ciudad y el campo.[45]

10. Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas tal como se practica hoy; régimen de educación combinado con la producción material, etcétera, etcétera.[46]

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político.[47] El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por lo tanto, su propia dominación como clase.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.

III. LITERATURA SOCIALISTA Y COMUNISTA

1. EL SOCIALISMO REACCIONARIO

a) El socialismo feudal

Por su posición histórica, la aristocracia francesa e inglesa estaban llamadas a escribir libelos contra la moderna sociedad burguesa. En la Revolución Francesa de julio de 1830 y en el movimiento inglés por la reforma parlamentaria, estas aristocracias habían sucumbido una vez más bajo los golpes del odiado advenedizo. En adelante no podía hablarse siquiera de una lucha política seria. No le quedaba más que la lucha literaria. Pero, también en el terreno literario, la vieja fraseología de la época de la

Restauración* había llegado a ser inaplicable. Para crearse simpatías era menester que la aristocracia aparentase no tener en cuenta sus propios intereses y que formulara su acta de acusación contra la burguesía sólo en interés de la clase obrera explotada. Diose de esta suerte la satisfacción de componer canciones satíricas contra su nuevo amo y de musitarle al oído profecías más o menos siniestras.

Así es como nació el socialismo feudal, mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenazas sobre el porvenir. Si alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hirió a la burguesía en el corazón, su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyó siempre por cubrirlo de ridículo.

A guisa de bandera, estos señores enarbolaban el saco del mendigo, del proletario, a fin de atraer al pueblo. Pero cada vez que el pueblo acudía, advertía que sus posaderas estaban ornadas con el viejo blasón feudal y se dispersaban en medio de grandes e irreverentes carcajadas.[48]

Una parte de los legitimistas franceses y la Joven Inglaterra han dado al mundo este espectáculo cómico.[49]

Cuando los campeones del feudalismo aseveran que su modo de explotación era distinto del de la burguesía, olvidan una cosa, y es que ellos explotaban en condiciones y circunstancias por completo diferentes y hoy anticuadas. Cuando advierten que bajo su dominación no existía el proletariado moderno, olvidan que la burguesía moderna es precisamente un retoño necesario del régimen social suyo.

Disfrazan tan poco, por otra parte, el carácter reaccionario de su crítica, que la principal acusación que presentan contra la burguesía es precisamente la de haber creado bajo su régimen una clase que hará saltar por los aires todo el antiguo orden social.

Lo que imputan a la burguesía no es tanto el haber hecho surgir un proletariado en general, sino el haber hecho surgir un proletariado revolucionario.

Por eso, en la práctica política, toman parte en todas las medidas de represión contra la clase obrera. Y en la vida diaria, a pesar de su fraseología ampulosa, se las ingenian para recoger los frutos de oro del

* No se trata aquí de la Restauración inglesa de 1660-1689, sino de la francesa de 1814-1830. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

árbol de la industria y trocar el honor, el amor y la fidelidad por el comercio en lanas, remolacha azucarera y aguardiente.*

Del mismo modo que el cura y el señor feudal han marchado siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal.

Nada más fácil que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano. ¿Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada, el matrimonio y el Estado? ¿No predicó en su lugar la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la Iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia.[50]

b) El socialismo pequeño burgués

La aristocracia feudal no es la única clase derrumbada por la burguesía, y no es la única clase cuyas condiciones de existencia empeoran y van extinguiéndose en la sociedad burguesa moderna. Los habitantes de las ciudades medievales y el estamento de los pequeños agricultores de la Edad Media fueron los precursores de la burguesía moderna. En los países de una industria y un comercio menos desarrollados esta clase continúa vegetando al lado de la burguesía en auge.

En los países donde se ha desarrollado la civilización moderna, se ha formado –y, como parte complementaria de la sociedad burguesa, sigue formándose sin cesar– una nueva clase de pequeños burgueses que oscila entre el proletariado y la burguesía. Pero los individuos que la componen se ven continuamente precipitados a las filas del proletariado a causa de la competencia, y, con el desarrollo de la gran industria, ven aproximarse el momento en que desaparecerán por completo como fracción independiente de la sociedad moderna y en que serán reemplazados en el comercio, en la manufactura y en la agricultura por capataces y empleados.

* Esto se refiere en primer término a Alemania, donde los terratenientes aristócratas y los *junkers* (la aristocracia terrateniente de Prusia oriental; en el lato sentido, la clase de los terratenientes alemanes) cultivan por cuenta propia gran parte de sus tierras con ayuda de administradores, y poseen, además, grandes fábricas de azúcar de remolacha y destilerías de alcohol. Los más acaudalados aristócratas británicos todavía no han llegado a tanto; pero también ellos saben cómo pueden compensar la disminución de la renta, cediendo sus nombres a los fundadores de toda clase de sociedades anónimas de reputación más o menos dudosa. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, era natural que los escritores que defendiesen la causa del proletariado contra la burguesía aplicasen a su crítica del *régimen* burgués el rasero del pequeño burgués y del pequeño campesino, y defendiesen la causa obrera desde el punto de vista de la pequeña burguesía. Así se formó el socialismo pequeño burgués. Sismondi es el más alto exponente de esta literatura, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra.[51]

Este socialismo analizó con mucha sagacidad las contradicciones inherentes a las modernas relaciones de producción. Puso al desnudo las hipócritas apologías de los economistas. Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores de la maquinaria y de la división del trabajo, la concentración de los capitales y de la propiedad territorial, la superproducción, las crisis, la inevitable ruina de los pequeños burgueses y de los campesinos, la miseria del proletariado, la anarquía en la producción, la escandalosa desigualdad en la distribución de las riquezas, la exterminadora guerra industrial de las naciones entre sí, la disolución de las viejas costumbres, de las antiguas relaciones familiares y de las viejas nacionalidades.

Sin embargo, el contenido positivo de ese socialismo consiste bien en su anhelo de restablecer los antiguos medios de producción y de cambio, y con ellos las antiguas relaciones de propiedad y toda la sociedad antigua, bien en querer encajar por la fuerza los medios modernos de producción y de cambio en el marco de las antiguas relaciones de propiedad, que ya fueron rotas, que fatalmente debían ser rotas por ellos. En uno y otro caso, este socialismo es a la vez reaccionario y utópico.

Para la manufactura, el sistema gremial; para la agricultura, el régimen patriarcal; he aquí su última palabra.

En su ulterior desarrollo, esta tendencia ha caído en un marasmo cobarde.

c) El socialismo alemán o socialismo "verdadero"

La literatura socialista y comunista de Francia, que nació bajo el yugo de una burguesía dominante, como expresión literaria de la lucha contra esa dominación, fue introducida en Alemania en el momento en que la burguesía acababa de comenzar su lucha contra el absolutismo feudal.

Filósofos, semifilósofos e ingenios de salón alemanes se lanzaron ávidamente sobre esta literatura, pero olvidaron que con la importación

de la literatura francesa no habían sido importadas a Alemania, al mismo tiempo, las condiciones sociales de Francia.[52] En las condiciones alemanas, la literatura francesa perdió toda significación práctica inmediata y tomó un carácter puramente literario. Debía parecer más bien una especulación ociosa sobre la realización de la esencia humana. De este modo, para los filósofos alemanes del siglo XVIII, las reivindicaciones de la Primera Revolución Francesa no eran más que reivindicaciones de la "razón práctica" en general, y las manifestaciones de la voluntad de la burguesía revolucionaria de Francia no expresaban a sus ojos más que las leyes de la voluntad pura, de la voluntad tal como debía ser, de la voluntad verdaderamente humana.[53]

Toda la labor de los literatos alemanes se redujo exclusivamente a poner de acuerdo las nuevas ideas francesas con su vieja conciencia filosófica; o, más exactamente, a asimilar las ideas francesas partiendo de sus propias opiniones filosóficas.

Y las asimilaron como se asimila en general una lengua extranjera: por la traducción.

Se sabe cómo los frailes superpusieron sobre los manuscritos de las obras clásicas del antiguo paganismo las absurdas descripciones de la vida de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron inversamente con respecto a la literatura profana francesa. Deslizaron sus absurdos filosóficos bajo el original francés. Por ejemplo: bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían: "enajenación de la esencia humana"; bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían: "eliminación del poder de lo universal abstracto", y así sucesivamente.

A esta interpolación de su fraseología filosófica en la crítica francesa le dieron el nombre de "filosofía de la acción", "socialismo verdadero", "ciencia alemana del socialismo", "fundamentación filosófica del socialismo", etcétera.[54]

De esta manera fue completamente castrada la literatura socialista comunista francesa. Y como en manos de los alemanes dejó de ser expresión de la lucha de una clase contra otra, los alemanes se imaginaron estar muy por encima de la "estrechez francesa" y haber defendido, en lugar de las verdaderas necesidades, la necesidad de la verdad, en lugar de los intereses del proletariado, los intereses de la esencia humana, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y que no existe más que en el cielo brumoso de la fantasía filosófica.

Este socialismo alemán, que tomaba tan solemnemente en serio sus torpes ejercicios de escolar y que con tanto estrépito charlatanesco los lanzaba a los cuatro vientos, fue perdiendo poco a poco su inocencia pedantesca.

La lucha de la burguesía alemana, y principalmente de la burguesía prusiana, contra los feudales y la monarquía absoluta, en una palabra, el movimiento liberal, adquiría un carácter más serio.

De esta suerte, se le ofreció al "verdadero" socialismo la ocasión tan deseada de contraponer al movimiento político las reivindicaciones socialistas, de fulminar los anatemas tradicionales contra el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la concurrencia burguesa, contra la libertad burguesa de prensa, contra el derecho burgués, contra la libertad y la igualdad burguesas y de predicar a las masas populares que ellas no tenían nada que ganar, y que más bien perderían todo en este movimiento burgués. El socialismo alemán olvidó muy a propósito que la crítica francesa, de la cual era un simple eco insípido, presuponía la sociedad burguesa moderna, con las correspondientes condiciones materiales de vida y una constitución política adecuada, es decir, precisamente las premisas que todavía se trataba de conquistar en Alemania.

Para los gobiernos absolutos de Alemania, con su séquito de clérigos, de mentores, de hidalgos rústicos y de burócratas, este socialismo se convirtió en un espantajo propicio contra la burguesía que se levantaba amenazadora.

Formó el complemento dulzarrón de los amargos latigazos y tiros con que esos mismos gobiernos respondían a los alzamientos de los obreros alemanes.

Si el "verdadero" socialismo se convirtió de este modo en un arma en manos de los gobiernos contra la burguesía alemana, representaba además, directamente, un interés reaccionario, el interés del pequeño burgués alemán. La pequeña burguesía, legada por el siglo XVI, y desde entonces renacida sin cesar bajo diversas formas, constituye para Alemania la verdadera base social del orden establecido.

Mantenerla es conservar en Alemania el orden establecido. La supremacía industrial y política de la burguesía lo amenaza con una muerte cierta: de una parte, por la concentración de los capitales, y de otra, por el desarrollo de un proletariado revolucionario. A la pequeña burguesía

le pareció que el "verdadero" socialismo podía matar los dos pájaros de un tiro. Y éste se propagó como una epidemia.

Tejido con los hilos de araña de la especulación, bordado de flores retóricas y bañado por un rocío sentimental, ese ropaje fantástico en el que los socialistas alemanes envolvieron sus tres o cuatro descarnadas "verdades eternas" aumentó la demanda de su mercancía entre semejante público.

Por su parte, el socialismo alemán comprendió cada vez mejor que estaba llamado a ser el representante pomposo de esta pequeña burguesía.

Proclamó que la nación alemana era la nación modelo y el mesócrata alemán el hombre modelo. A todas las infamias de este hombre modelo les dio un sentido oculto, un sentido superior y socialista, contrario a lo que era en realidad. Fue consecuente hasta el fin, manifestándose de un modo abierto contra la tendencia "brutalmente destructiva" del comunismo y declarando su imparcial elevación por encima de todas las luchas de clases. Salvo muy raras excepciones, todas las obras llamadas socialistas y comunistas que circulan ahora (1847) en Alemania pertenecen a esta inmunda y enervante literatura.*

2. EL SOCIALISMO CONSERVADOR O BURGUÉS

Una parte de la burguesía desea remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa.

A esta categoría pertenecen los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras, los organizadores de la beneficencia, los protectores de animales, los fundadores de las sociedades de templanza y los reformadores domésticos de toda laya. Y hasta se ha llegado a elaborar este socialismo burgués en sistemas completos.

Citemos como ejemplo la *Filosofía de la miseria*, de Proudhon.[55]

Los burgueses socialistas quieren perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y los peligros que surgen fatalmente

* La tormenta revolucionaria de 1848 barrió esta miserable escuela y ha quitado a sus partidarios todo deseo de seguir haciendo socialismo. El principal representante y el tipo clásico de esta escuela es el señor Karl Grün. *[Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890.]*

de ellas. Quieren perpetuar la sociedad actual sin los elementos que la revolucionan y descomponen. Quieren la burguesía sin el proletariado. La burguesía, como es natural, se representa el mundo en el que ella domina como el mejor de los mundos. El socialismo burgués hace de esta representación consoladora un sistema más o menos completo. Cuando invita al proletariado a llevar a la práctica su sistema y a entrar en la nueva Jerusalén, no hace otra cosa, en el fondo, que inducirlo a continuar en la sociedad actual, pero despojándose de la concepción odiosa que se ha formado de ella.

Otra forma de este socialismo, menos sistemática, pero más práctica, intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario, demostrándoles que no es tal o cual cambio político el que podrá beneficiarlos, sino solamente una transformación de las condiciones materiales de vida, de las relaciones económicas. Pero, por transformación de las condiciones materiales de vida, este socialismo no entiende, en modo alguno, la abolición de las relaciones de producción burguesas –lo que no es posible más que por vía revolucionaria–, sino únicamente reformas administrativas realizadas sobre la base de las mismas relaciones de producción burguesas, y que, por lo tanto, no afectan las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, sirviendo únicamente, en el mejor de los casos, para reducirle a la burguesía los gastos que requiere su dominio y para simplificarle la administración de su Estado.

El socialismo burgués no alcanza su expresión adecuada sino cuando se convierte en simple figura retórica.

¡Libre cambio, en interés de la clase obrera! ¡Aranceles protectores, en interés de la clase obrera! ¡Prisiones celulares, en interés de la clase obrera! He ahí la última palabra del socialismo burgués, la única que ha dicho seriamente.

El socialismo burgués se resume precisamente en esta afirmación: los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera.

3. EL SOCIALISMO Y EL COMUNISMO CRÍTICO UTÓPICOS

No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha formulado las reivindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etcétera).[56]

Las primeras tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase, realizadas en tiempos de efervescencia general, en el período del derrumbamiento de la sociedad feudal, fracasaron necesariamente tanto por el débil desarrollo del mismo proletariado como por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación, condiciones que surgen sólo como producto de la época burguesa. La literatura revolucionaria que acompaña a estos primeros movimientos del proletariado es forzosamente, por su contenido, reaccionaria. Preconiza un ascetismo general y un burdo igualitarismo.

Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc., hacen su aparición en el período inicial y rudimentario de la lucha entre el proletariado y la burguesía, período descrito anteriormente (véase "I. Burgueses y proletarios").[57]

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio.

Como el desarrollo del antagonismo de clases va a la par con el desarrollo de la industria, ellos tampoco pueden encontrar las condiciones materiales de la emancipación del proletariado, y se lanzan en busca de una ciencia social, de unas leyes sociales que permitan crear esas condiciones.

En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales.

En la confección de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece.[58]

Pero la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, los lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso,

no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles.

Repudian, por eso, toda acción política y, en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos que, naturalmente, fracasan siempre.

Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aún su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad.

Pero estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros. Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la supresión del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino enunciar la eliminación del antagonismo de clase, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas sólo conocen las primeras formas indistintas y confusas. Así, estas tesis sólo tienen un sentido puramente utópico.

La importancia del socialismo y del comunismo crítico utópicos está en razón inversa al desarrollo histórico. A medida que la lucha de clases se acentúa y toma formas más definidas, el fantástico afán de ponerse por encima de ella, esa fantástica oposición que se le hace, pierde todo valor práctico, toda justificación teórica. He ahí por qué si en muchos aspectos los autores de esos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros, a pesar del ulterior desarrollo histórico del proletariado. Buscan, pues, y en eso son consecuentes, embotar la lucha de clases y conciliar los antagonismos. Continúan soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados,

crear *home-colonies* en sus países o fundar una pequeña Icaria,* edición en dozavo de la nueva Jerusalén. Y para la construcción de todos estos castillos en el aire se ven forzados a apelar a la filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses. Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios o conservadores descritos más arriba y sólo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.

Por eso se oponen con encarnizamiento a todo movimiento político de la clase obrera, pues ven en él el resultado de una ciega falta de fe en el nuevo evangelio.

Los owenistas, en Inglaterra, reaccionan contra los cartistas, y los fourieristas, en Francia, contra los reformistas.[59]

IV. ACTITUD DE LOS COMUNISTAS ANTE LOS DIFERENTES PARTIDOS DE OPOSICIÓN

Después de lo dicho en el capítulo II, la actitud de los comunistas respecto de los partidos obreros ya constituidos se explica por sí misma, y por lo tanto su actitud respecto de los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte.[60]

Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero, al mismo tiempo, defienden también, dentro del movimiento actual, el porvenir de ese movimiento. En Francia, los comunistas se suman al Partido Socialista Democrático** contra la bur-

* *Falansterios* se llamaban las colonias socialistas proyectadas por Carlos Fourier. *Icaria* era el nombre dado por Cabet a su país utópico y más tarde a su colonia comunista en América. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

Owen llamó a sus sociedades comunistas modelo *home-colonies* (colonias interiores). El falansterio era el nombre de los palacios sociales proyectados por Fourier. Llamábase Icaria el país fantástico utópico, cuyas instituciones comunistas describía Cabet. *[Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890.]*

** Este partido estaba representado en el Parlamento por Ledru-Rollin, en la literatura por Louis Blanc y en la prensa diaria por *La Réforme*. El nombre de Socialista Democrático significaba, en boca de sus inventores, la parte del Partido Democrático o Republicano que tenía un matiz más o menos socialista. *[Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.]*

Lo que se llamaba entonces en Francia el Partido Socialista Democrático estaba representado en política por Ledru-Rollin y en la literatura por Louis Blanc; hallábase, pues, a cien mil leguas de la socialdemocracia alemana de nuestro tiempo. *[Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890.]*

guesía conservadora y radical, sin renunciar, sin embargo, al derecho de criticar las ilusiones y los tópicos legados por la tradición revolucionaria.

En Suiza apoyan a los radicales, sin desconocer que este partido se compone de elementos contradictorios, en parte de socialistas demócratas al estilo francés, en parte de burgueses radicales.[61]

Entre los polacos, los comunistas apoyan al partido que ve en una revolución agraria la condición de la liberación nacional; es decir, al partido que provocó en 1846 la insurrección de Cracovia.[62]

En Alemania, el Partido Comunista lucha al lado de la burguesía, en tanto que ésta actúa revolucionariamente contra la monarquía absoluta, la propiedad territorial feudal y la pequeña burguesía reaccionaria.

Pero jamás, en ningún momento, se olvida este partido de inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado, a fin de que los obreros alemanes sepan convertir de inmediato las condiciones sociales y políticas que forzosamente ha de traer consigo la dominación burguesa en otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto sean derrocadas las clases reaccionarias en Alemania, comience inmediatamente la lucha contra la misma burguesía.

Los comunistas fijan su principal atención en Alemania porque ésta se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque llevará a cabo esta revolución bajo condiciones más progresivas de la civilización europea en general, y con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el siglo XVIII, y, por lo tanto, la revolución burguesa alemana será el preludio inmediato de una revolución proletaria.[63]

En resumen, los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente.

En todos estos movimientos ponen en primer término, como cuestión fundamental del movimiento, la cuestión de la propiedad, cualquiera que sea la forma más o menos desarrollada que ésta revista.

En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países.

Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista. Los

proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAÍSES, UNÍOS!

Karl Marx-Friedrich Engels,
diciembre de 1847-enero de 1848

APÉNDICE: LENGUAJES, ORTODOXIA, PÚBLICOS: LA RECEPCIÓN DEL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* EN EL MUNDO HISPANO

por Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín

La repercusión del *Manifiesto del Partido Comunista* fue, en general, insignificante dentro y fuera de Alemania durante los años posteriores a su publicación en 1848, e incluso después. Habría que esperar hasta la organización y los primeros pasos de la Internacional para asistir a un auge significativo de ediciones y traducciones.[1] España e Hispanoamérica no fueron una excepción en este sentido, aunque el retraso que experimentaron en la recepción del texto fue incluso mayor. Pero un fenómeno común de lenta recepción inicial puede esconder causas más bien singulares. Una evidencia indirecta que apunta en esta dirección es que la tardía primera traducción dio paso a una postergada y escasa reedición del panfleto en los años del cambio de siglo, justamente cuando en Europa aumentaban notablemente las ediciones. La divulgación del *Manifiesto* se hizo con cuentagotas durante décadas, e incluso en España propició irónicas amonestaciones por parte de intelectuales no marxistas que reprochaban a los editores socialistas la escasa popularidad de los clásicos de Marx y Engels.[2] A estos fenómenos se contrapone, no obstante, un hecho que impide concluir sin más que el panfleto de 1848 se divulgó siempre a un ritmo muy lento en el mundo de habla hispana. En España, desde la proclamación de la Segunda República, las ediciones aumentaron considerablemente, publicándose al menos una por año entre 1931 y 1935 hasta llegar a la Guerra Civil, durante la cual, desde Barcelona, se multiplicaron. Con menos intensidad, también en Hispanoamérica las traducciones se dispararon justo antes de la Segunda Guerra Mundial.

* Deseamos agradecer sus comentarios a los participantes en el Seminario de Historia Social de la Universidad Autónoma de Madrid, en especial a Noelia González Adánez, Marcello Caprarella, Carmen de la Guardia, Florencia Peyrou, Manuel Pérez Ledesma, María Gómez Garrido, Rafael Cruz, Gregorio Alonso, Leoncio López-Ocón, Juan Pan-Montojo y Javier de Diego. También queremos expresar nuestro agradecimiento a Luis Villoro, Carlos Lozano Tovar y Marta Irurozqui.

Hay al menos dos cuestiones empíricas que surgen de este resumen. Una es válida para otros escenarios: ¿por qué el *Manifiesto comunista* no tuvo eco en España y en sus ex colonias en el momento de su redacción? No así la otra: ¿por qué tardó tanto tiempo en divulgarse y suscitó un repentino interés en un período de crisis de los regímenes liberales heredados del siglo XIX? Finalmente, hay una cuestión más de fondo que es inseparable de las anteriores: ¿a qué impulsos respondió la divulgación del *Manifiesto:* a cambios en la demanda de lectores, a la dinámica de las organizaciones que se reclamaban de la tradición marxista, a otros factores del escenario político o público? O, dicho de otra manera, ¿qué relación hay entre editores y lectores del *Manifiesto* en España e Hispanoamérica, y entre éstos y el contexto histórico de su recepción?

A menudo, las introducciones al *Manifiesto* se centran en las vicisitudes de su divulgación; al hacerlo se asume que el texto posee un único significado, de manera tal que entre éste y el público no existe más que un problema de adecuación de la oferta a una demanda cambiante por la transformación de estructuras sociales que afectan a las audiencias potenciales. Lo que interesa aquí, en cambio, son las condiciones de la recepción misma, condiciones necesariamente culturales y que remiten a la función mediadora del lenguaje entre la realidad social y la significación que le dan los sujetos, y desde ella sus actos adquieren sentido para ellos. Se trata de mostrar que la creación de una audiencia por parte de un texto es un hecho social e histórico distintivo y condicionante de la divulgación, y que depende entre otras causas del grado de porosidad existente entre las matrices conceptuales empleadas por el autor de una obra y las de su potencial lector. El retraso en términos relativos en la traducción del *Manifiesto*, su posterior difusión repentina y los distintos caracteres de su recepción final deben de haber tenido algo que ver con las cambiantes capacidades del texto para interpelar a públicos cuyas representaciones de sí mismos y del mundo se articulaban dentro de escenarios discursivos que eran diferentes de aquel en el que fue redactado. En los casos de España e Hispanoamérica, la idea que aquí se defiende es que los significados que encerraban los discursos socialmente extendidos en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, aunque compartían con el resto de Occidente una misma matriz conceptual de la modernidad, contenían ordenaciones y caracteres distintivos tanto en perspectiva europea como comparadas entre sí, rasgos que a su vez mutarían a lo

largo del tiempo debido a su interacción con la cambiante realidad social y con otros textos; entre ellos, el propio *Manifiesto*.

Partiendo de esta perspectiva es posible reformular críticamente algunas explicaciones acerca de la divulgación del *Manifiesto*, ampliando al mismo tiempo el campo de análisis. Tradicionalmente se consideró que la tardanza en su difusión era un reflejo del escaso desarrollo del capitalismo industrial y de la debilidad o la pobreza numérica de la burguesía. En España, por ejemplo, el peso de la propiedad territorial y de la agricultura habría tenido por correlato un sostenido poder de la aristocracia y de una clase terrateniente mucho menos dinámica que en otras áreas de Europa, cuyo contrapunto habría sido una clase obrera aislada y con menos posibilidad de liderar cambios políticos y sociales. Sin dejar de estar fundada en una sólida historia social, la apreciación es la expresión de cómo los historiadores del marxismo han pretendido ser más marxistas de lo que el propio Marx (y sobre todo el Marx "del 48") habría estado dispuesto a considerarse. Pues el *Manifiesto* se convirtió, ochenta años después de su publicación, en un texto ampliamente divulgado en economías que seguían siendo esencialmente agrarias, y en las que absolutamente todos los que se servían de las teorías de Marx y Engels para plantear la transformación social y política estaban convencidos de que el asunto más acuciante que debía abordarse era el de resolver esa "cuestión agraria" en alguna forma de redistribución de la propiedad. Este hecho no sólo indica que había en juego otras condiciones, de carácter cultural, sino que el significado del texto podía adaptarse a realidades sociales muy diferentes, siempre que los públicos contasen con recursos interpretativos adecuados para esa labor de traducción.

Otras explicaciones se centran en intereses contingentes del mundo editorial, o bien en la dinámica organizadora de la izquierda socialista y comunista que, escindida en distintos partidos y sindicatos, fomentaba las ediciones de la obra de Marx y Engels. Y en efecto, la divulgación del *Manifiesto* es inseparable de los vaivenes de las organizaciones que competían por la representación de los trabajadores a los que el texto interpelaba. Pues una característica insoslayable del *Manifiesto* sería la de convertirse en un panfleto fundacional de una larga y variada tradición a la que de manera excluyente se remitía toda una serie de líneas ideológicas y de organizaciones. Los editores y los líderes de formaciones políticas y sindicales convirtieron la obra de Marx y Engels en un escenario

crucial de la disputa por la ortodoxia, de tal forma que su interpretación debía ser fijada en consonancia con la posición ideológica adoptada por la corriente. Llegados a este punto, los recursos retóricos formales del texto primaban por encima de su contenido.

No cabe duda de la fuerza persuasiva del marxismo como ideología dentro de la modernidad. No obstante, la cuestión es si las páginas del texto contenían únicamente la retórica del *Manifiesto* que le interesaba al liderazgo socialista; es decir, aquella que servía a los fines de reproducir una ortodoxia y mantener la lealtad de los afiliados a la organización. O, dicho de otra manera, si éste daba cabida a otras venas retóricas susceptibles de crear sujetos políticos independientemente de las organizaciones, constituidos gracias a la capacidad del *Manifiesto* de interpelar, fuera por sus contenidos o por sus formas, a quienes lo leyeron o lo escucharon en boca de otros. Puesto que Marx escribió el *Manifiesto* cuando aún no existía separación de públicos de dentro y fuera de las organizaciones de clase, los lectores potenciales a quienes se dirigía eran mucho más numerosos que los miembros de partidos y sindicatos de las distintas internacionales, y la finalidad del texto era desde luego desatar un movimiento social sin precedentes a partir de la crítica al liberalismo.

Y es que por mucho que se mostrase como un panfleto retórico, la obrita de Marx y Engels incluía también una serie de transgresiones profundas en las representaciones instituidas en las culturas posrevolucionarias europeas. El ensayo de Gareth Stedman Jones que prologa esta edición del clásico fundacional del marxismo señala al menos tres grandes saltos discursivos que convierten al *Manifiesto* en el referente seminal del socialismo moderno. En primer lugar, una transformación en la filosofía de la historia en la que a una concepción inmanente del destino humano como progreso se le inserta una visión dialéctica que otorga centralidad al conflicto social en la comprensión del cambio. En segundo lugar, una profunda alteración en la caracterización social del sujeto de la política moderna, del ciudadano activo y ente revolucionario, que es encarnado por el proletariado industrial. Y en tercer lugar, rompiendo con la tradicional vinculación entre personalidad y propiedad particular, un radical trastrocamiento en la definición de las precondiciones materiales de la moral cívica para adecuarlas a un mundo organizado de acuerdo con los criterios de una economía capitalista, mutación según la cual es ahora en el trabajo y en la propiedad comunista donde la virtud encuentra

su fundamento. La síntesis de estos tres saltos produce una verdadera revolución discursiva: la idea de que la lucha de clases es la clave del progreso social humano, de la historia.

Ahora bien, Stedman Jones muestra que el *Manifiesto* no funda un nuevo lenguaje en ruptura con las matrices heredadas del siglo anterior en el que quedó fundada la modernidad. Al contrario, éste se sitúa en la estela de tres grandes tradiciones discursivas: la filosofía de la Ilustración, el republicanismo clásico y la economía política. En todas ellas, Marx y Engels realizan una original y radical vuelta de tuerca que les permite reapropiarse del legado de la revolución –libertad, igualdad, fraternidad– y reivindicar que el comunismo es el destino de la humanidad. Por lo tanto, observado prospectivamente, el *Manifiesto* es un panfleto que se enmarca en la entonces ya larga tradición de propuestas sobre cómo lograr que el imparable avance de la sociedad comercial y la producción para el mercado no desplacen a la política como relación social fundamental ni corrompan el carácter del ciudadano reflexivo y autónomo, es decir, de cómo gobernar –lo cual significa necesariamente cómo autogobernar– la modernidad. Y, sin embargo, la interpretación de Marx y Engels representa un salto radical en la definición de la naturaleza del orden social, los caracteres del sujeto y el sentido de la acción moral –que pueden resumirse en el argumento de que el Cuarto Estado sobre el que recaen todas las actitudes de exclusión y deferencia está llamado a acabar con las formas de despotismo que la sociedad capitalista implanta al arrasar con el Antiguo Régimen–, reintroduciendo con la estela de su triunfo la política virtuosa en el seno de todas las relaciones sociales.[3]

La redacción de una obra tan preñada de significaciones y efectuada en un escenario tan definidor de la modernidad obliga a aventurar que, junto a la oferta de interpretaciones ortodoxas del panfleto, habrían de surgir otras demandas de lectura por parte de otros públicos ansiosos de recuperar o afirmar su condición de animales políticos desde posicionamientos de izquierda. Los contextos que favorecían una relectura del *Manifiesto* recuperando las claves originarias de 1848 serían no obstante mucho más azarosos que aquellos otros que desembocaban en ediciones motivadas por necesidades de afirmación de ortodoxias ideológicas. Era imprescindible que desde el comienzo se dieran condiciones discursivas, es decir, que las tradiciones intelectuales a las que se refiere Stedman Jones se hallasen medianamente presentes y/o en una combi-

nación susceptible de hacer traducible el lenguaje de 1848 a otros escenarios discursivos. En los casos de España e Hispanoamérica, el punto de partida sería que o bien existían carencias en la primera mitad del siglo XIX en relación con alguna de las tres tradiciones de las que bebe el *Manifiesto*, o bien ocupaban en sus respectivas culturas liberales posiciones que limitaban las posibilidades del *Manifiesto* de apelar a públicos socialmente significativos al margen de las organizaciones. Se trata de describir este estado de cosas; pero también su evolución a lo largo del tiempo, hasta que, ochenta años después de su primera publicación en alemán, el editor de la primera versión en catalán del opúsculo dejase, por ejemplo, escrito en su introducción que "sin temor a caer en ninguna exageración podemos afirmar que el *Manifiesto* es más 'actual' en estos momentos que en la época en que vio la luz".[4]

I

La primera edición del *Manifiesto* en Hispanoamérica apareció en México el 12 de junio 1884. Se trataba de una edición basada directamente en la primera versión publicada en España ocho años antes, y aparecía en el periódico *El Socialista*, medio fundado en 1871 por un emigrante de origen griego, Plotino Rhodakanaty, que había vivido en las principales capitales del socialismo europeo –Berlín, Viena y París– antes de trasladarse a México. No era la primera vez que en el Nuevo Continente se publicaba en español una obra de Marx, ya que en este último año se había editado *La lucha de clases en Francia* en el periódico *La Emancipación*, distribuido en Buenos Aires. Pero este repentino ímpetu editorial no sería el pistoletazo de un esfuerzo continuado ni exitoso de divulgación: los textos de Marx y Engels sólo alcanzarían una difusión significativa en la década de 1930, momento en el que el número de ediciones de las distintas obras marxistas aumentó drásticamente, a menudo gracias a la iniciativa de españoles exiliados, en especial de Wenceslao Roces.[5]

El fenómeno de la difusión tardía del *Manifiesto* respondía a causas singulares que se pueden rastrear constatando la situación en la que se encontraba Hispanoamérica en el año en el que se publicaba en Europa el panfleto comunista: en 1848, México, por poner un ejemplo, antiguo baluarte de la monarquía católica en el continente americano, se veía

obligado a ceder a los Estados Unidos –por el Tratado de Guadalupe Hidalgo– un enorme territorio perdido tras una devastadora guerra de tres años que puso al descubierto las inestables bases políticas y sociales en las que se fundaban las nuevas repúblicas nacidas de la Revolución de Independencia.

El conglomerado de tradiciones con el que se cimentaron tales bases no era muy distinto del material con el que la metrópoli, España, había enfrentado su propia revolución.[6] Por un lado, persistía una fuerte tradición corporativa que presentaba al Nuevo Continente como parte de un todo trascendente, la monarquía católica, compuesto por innumerables cuerpos y estamentos, cuya vinculación se establecía a través de la persona del rey y del reconocimiento de éste de las antiguas "leyes y libertades" que fijaban las relaciones recíprocas entre los distintos reinos y el monarca. Dentro de este contexto cultural se había producido una primera recepción del pensamiento ilustrado, y con él el fomento de una imagen del sujeto y de la sociedad más individualista y más "asociativa", aunque sin romper definitivamente con los anclajes con los que el catolicismo había producido su representación individualista del yo.[7] La concurrencia entre tradición neoescolástica e ilustración desencadenó la tensión entre lo comunitario y lo individual en el mundo hispano, propiciando la irrupción en su seno de las tradiciones republicana y liberal, que por entonces se desplegaban en Europa como efecto y reacción ante el ascenso del valor moral concedido a las actividades comerciales. La necesidad de armonizar intereses particulares y colectivos, aunque por una parte podía operar a favor de la recepción de la economía política en el Nuevo Continente –acostumbrado a reflexionar sobre su relación comercial con la Península–, por otra se mantuvo dentro de una lectura todavía trascendental del individualismo.[8]

Sobre este sustrato cultural, la invasión napoleónica de la metrópoli y la abdicación de Fernando VII en 1808 desataron una crisis política y constitucional sin precedentes en las colonias: la cuestión de a quién le correspondía gobernar en ausencia de un monarca que había abdicado sin consentimiento popular fue sometida a una relectura desde distintas tradiciones. A partir de entonces se sucederían las interpretaciones de lo que se entendía por "nación", yuxtaponiéndose unas con otras, mezclándose las más de las veces, y desatando el proceso que conduciría a la independencia del continente y luego a su división en repúblicas.

Desde esta perspectiva, la independencia puede entenderse en parte como producto del agravio experimentado por los constitucionalistas históricos americanos al no ver reconocida su interpretación del hecho diferencial de Hispanoamérica como conjunto de reinos por parte de los liberales gaditanos, imbuidos éstos de una imagen unitaria y asociativa de la sociedad, poco compatible con la representación todavía plural y pactista de los criollos moderados. Pero el alejamiento de la Península también fue resultado de la no aceptación por parte de las autoridades virreinales de las alternativas y reivindicaciones políticas de las distintas juntas de gobierno organizadas en América desde 1808. De la misma manera, la segmentación territorial experimentada dentro del Nuevo Continente sólo fue posible a partir de la aceptación por parte de las elites modernas hispanoamericanas de la ciudad provincia de herencia colonial, aunque su institucionalización en numerosas repúblicas fue articulándose a partir del ideario crecientemente republicano de los criollos, progresivamente identificados con la antropología política de la modernidad.

La crisis política abierta en 1808 desembocaría con el tiempo en un proceso de completa ruptura de la identificación con la metrópoli, la cual se concretó en la quiebra definitiva de la autoridad tradicional. A partir de 1810, una vez que este proceso devino irreversible, Hispanoamérica comenzó a marcar distancia con respecto a las matrices culturales de la Península, una distancia azuzada por el resentimiento ante los agravios que monarcas y liberales ibéricos estaban cometiendo contra la tradición de autogobierno de la región, y cuyo grado de reacción fue parejo a los discursos cada vez más colonialistas de los peninsulares. A su vez, la independencia se vio jalonada, de un lado, por recurrentes episodios de "balcanización" de la autoridad, que pasó a manos de antiguas corporaciones o de ciertas minorías de elevado estatus, y de otro, por una acentuada institucionalización de repúblicas organizadas formalmente a partir de constituciones que asumían el ideario de la modernidad, pero carentes de la autoridad de un Estado apenas reconocido por una sociedad civil casi inexistente. Todo ello fue articulado a partir de los discursos en vigor, ahora radicalizados en una pugna por lograr la hegemonía, y cuyo triunfo formal correspondería al republicanismo en virtud de su operatividad para significar la segregación del Nuevo Continente.

Sin embargo, a mediados del siglo XIX proliferaron por toda Hispanoamérica escritos que se hacían eco de la percepción de descomposición

en las jóvenes repúblicas.[9] A esas alturas, especialmente tras las batallas de Ayacucho y Junín en 1824, había quedado claro que en el Nuevo Continente la soberanía sólo correspondía al pueblo. Lo que comenzaba a ser objeto de mayores debates era cómo ejercer tal soberanía. Pese a desembocar en constituciones moderadas, inspiradas las más de las veces en el modelo constitucional gaditano de sufragio masculino indirecto, el discurso democrático del republicanismo radical contribuyó a movilizar a la población a favor de la independencia. Sin embargo, conforme los criollos contemplaron cómo desaparecía definitivamente la amenaza española, el *pueblo* comenzó a ser visto como un agente de la "anarquía", una masa "bárbara" que distaba mucho de aproximarse siquiera al nivel mínimo del ideal republicano, el cual cifraba la defensa del orden constitucional en la acción política de sus ciudadanos. Esta carencia de virtud cívica era expresada de manera tajante por el mexicano Ignacio Ramírez: "[t]enemos instituciones republicanas y no tenemos ciudadanos, porque ni siquiera tenemos hombres".[10] Los intentos realizados en numerosas repúblicas por recurrir al doctrinarismo francés y a los experimentos de la Monarquía de Julio no habían tenido éxito. La década de 1930, con toda su batería de nuevas constituciones que contemplaban como solución momentánea el establecimiento del sufragio "capacitado", fue correspondida con una mayor radicalización por parte de una sociedad que seguía interpretando la soberanía popular a través la tradicional gramática colectiva con la que se había alzado en armas en los tiempos de la primera insurrección antiespañola, a años de distancia del ideario individualista y asociativo de los criollos.[11]

Éste era el contexto discursivo en el que se desenvolvía la sociedad hispanoamericana en la época en la que en Europa Marx y Engels publicaban por vez primera el *Manifiesto*. Una sociedad compleja, mixta y en transición en la que las tradiciones ilustradas, republicanas y liberales, unidas a la promoción de constituciones basadas en el espíritu guizotiano de la "soberanía racional", convivían con modos de representación del sujeto y el mundo más propios de la Europa preilustrada que progresivamente veían desdibujarse el centro al que converger las antiguas lealtades corporativas. Una sociedad que, a la vez que se reivindicaba frente a Europa como un nuevo espacio para el desarrollo del sistema representativo, se imaginaba a menudo todavía orgánica y trascendente, y conformada por sujetos que no siempre se identificaban ni con el yo

ilustrado ni con el Estado republicano e individualista de las constituciones. Una sociedad, en fin, en la que habrían de constituirse conflictivamente los ciudadanos.[12]

II

El 1848 europeo impactó en Hispanoamérica dando lugar a una fase de radicalismo democrático que se extendió desde Colombia hasta Chile, pasando por la Argentina y México. En las constituciones redactadas en la segunda mitad del siglo, numerosas repúblicas modificaron los requisitos del sufragio. Con todo, una vez más bajo la democracia formal, subsistiría la imagen de pueblo "retrógrado" tan temido por quienes encarnaban el discurso de la modernidad. La amenaza, sin embargo, no se contestaría ahora con la restricción formal del voto, sino con un giro vertiginoso desde el republicanismo de la primera etapa de la Independencia hacia el liberalismo más clásico. En efecto, la segunda mitad del siglo XIX hispanoamericano derivó hacia una potenciación de la defensa de los derechos individuales que, además de favorecer una mayor estabilidad en el sistema de partidos, también permitía legitimar la necesidad de ejecutivos fuertes o incluso autoritarios, cuyo ejemplo más representativo fue el porfiriato mexicano.[13] Todo ello articulado con una pátina discursiva positivista según la cual la modernidad exigía a Hispanoamérica el seguimiento de las pautas racionales europeas y estadounidenses con el fin de que con el tiempo –y mucha educación impuesta desde arriba por instituciones disciplinantes– sus sociedades se encauzaran finalmente por el camino del progreso.[14]

Mientras tenían lugar estas primeras derivaciones liberales de la tradición republicana, consecuencia del temor al pueblo movilizado, se produjo la primera recepción del socialismo premarxista en Hispanoamérica. Gran parte de esta primigenia divulgación del ideario socialista fue protagonizada por emigrantes franceses e italianos, especialmente presentes en la cuenca del Plata, muchos huidos de Europa tras la represión que siguió a las revoluciones de 1848. Sin embargo, ya existía una demanda potencial de las ideas socialistas, especialmente entre los sectores más radicales del republicanismo. De hecho, la "causa social" estaba latente en algunos de los primeros insurgentes como Morelos, si bien se puede afirmar que

el primer socialista americano fue Simón Pérez, mentor de Simón Bolívar y profundo conocedor de Enfantin y Leroux, tras su estancia en Francia durante las décadas de 1810 y 1820.[15] No obstante, fue a partir de los años treinta cuando el pensamiento socialista se extendió de manera decidida por todo el continente. En algunas repúblicas, tales como Uruguay o la Argentina, se encarnó en grupos reducidos de republicanos radicales; el argentino Esteban Echeverría, por ejemplo, argumentaría que "la libertad no p[odía] realizarse sino por medio de la igualdad, y la igualdad sin el auxilio de la asociación o del concurso de todas las fuerzas individuales". En otros lugares motivó a artesanos y a obreros, como en Chile, Perú y Colombia, y encarnó en líderes como Francisco Bilbao, Pascual Cuevas y Manuel María Madielo, respectivamente.[16] La fuente de inspiración de este primer socialismo fue una vez más francesa, con una fuerte ascendencia del pensamiento de Saint-Simon, Lammenais, Fourier y Proudhon. Y bajo su influencia se desataron movilizaciones importantes de artesanos y clases medias a mediados de siglo, como las que en 1848 y en 1854 apoyaron los golpes de los generales Manuel Isidoro Belzú y José María Melo, en Bolivia y Colombia respectivamente.

La apertura de Hispanoamérica a este primer socialismo europeo coincidió con la primera y lenta oleada de industrialización capitalista, en la medida en que articuló los sentimientos de amenaza de ciertas formas de reproducción laboral y social propias del artesanado. Había además otros caldos de cultivo culturales que propiciaron su recepción. Por ejemplo, la sensibilidad del utopismo socialista a los valores del progreso material y al positivismo –por entonces filosofía dominante en Hispanoamérica–, su admiración por la ciencia y por la técnica vistas como mecanismos que se ponían en funcionamiento a través de la educación emancipadora. El ideario utópico de procedencia francesa era además sensible al sustrato religioso que articulaba toda la cultura política hispanoamericana y a su imagen todavía comunitaria de la sociedad, para la cual el *ethos* individualista corrompía los fundamentos de la moral. No es de extrañar, por lo tanto, la difusión del ideario de Lammenais, ni tampoco la aceptación de la vía reformista y dirigista del cambio social inspirada en el concepto de "armonía" de Fourier, con ejemplos de aplicación reformista institucional (como es el caso paraguayo, donde Tandonnet apoyó al doctor Francia) o elitista (tal y como defendía el argentino saint-simoniano Esteban Echeverría). A ello hay que sumar un

sustrato cultural heredado de la propia independencia, con una elite criolla obsesionada con negar la realidad presente de Hispanoamérica y tan proclive a aceptar la utopía, así como la defensa positivista de la evolución en detrimento de la revolución.

Con todo, la demanda de este primer socialismo se disparó en el contexto de pugna entre republicanos y liberales, una situación que radicalizó el lenguaje cívico del republicanismo y su exigencia de combatir el repliegue democrático que se pretendía instituir constitucionalmente con un mayor nivel de igualdad, ahora social. Para muchos radicales, el establecimiento de una ciudadanía social se convirtió, junto a la educación, en el camino más propicio para producir una verdadera democracia de individuos autónomos y virtuosos. Fue en esta amalgama cultural –de la que el socialismo ya formaba parte– y en el fragor de las tensiones entre republicanismo y liberalismo cuando Plotino Rhodakanaty decidió publicar el *Manifiesto del Partido Comunista*.

Rhodakanaty encarnaba muy bien este amasijo de tradiciones, en parte heredadas de su Europa natal, en parte incorporadas durante su nueva vida en México. Socialista cristiano de linaje saint-simoniano y fourierista, publicó una obra socialista de gran impacto en México, *Catecismo elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier*, en la cual dejó constancia de su bagaje socialista profundamente premarxista. Si el griego tuvo algún interés por el *Manifiesto* fue por las influencias recibidas en Europa de las propuestas de Weitling y del viraje experimentado por éste a favor de la violencia revolucionaria. De manera tal que la publicación del texto de Marx y Engels tuvo que ver más con la propia biografía de su primer promotor que con una demanda en ciernes en Hispanoamérica, cuyo socialismo estaba articulado por una retórica contraria a la revolución, indiferente a la política y relativamente elitista.[17]

Tampoco el positivismo hispanoamericano facilitó la primera recepción del *Manifiesto*. Es cierto que el "socialismo positivo" de algunos de sus principales representantes, tales como los argentinos Juan Bautista Justo y José Ingenieros, propiciaba su lectura. La idea de una historia encaminada hacia el progreso material y la concepción del socialismo como la forma más racional de acción humana –por cuanto potenciaba la cooperación interindividual–, avaladas por el positivismo, predisponían a la recepción del marxismo. La imagen socialista del hombre en tanto ente abstracto, encarnación de la humanidad europea, era de fácil

asimilación para una cultura elitista que aspiraba a ser como la europea occidental. Y, por último, la interpretación positivista de la historia y de lo social, según la cual la acción subjetiva estaba determinada por ciertas leyes estructurales que podían ser desentrañadas científicamente, era equiparable a la lectura inmanente de los socialistas científicos europeos. No es sorprendente, por lo tanto, que fuera un positivista de altura, Juan Bautista Justo, quien tradujera en 1895 el primer volumen de *El capital*, además de ser uno de los fundadores del Partido Socialista Argentino un año más tarde. Sin embargo, el discurso de este socialismo positivista, elitista y antirrepublicano sólo fue capaz de desarrollar una lectura del *Manifiesto* propicia para las organizaciones políticas, pero no para su apropiación social.

No obstante, antes de que finalizara el siglo XX, la primera implantación de las organizaciones socialistas de alcance internacional no se produjo en un ámbito de competencia que diera lugar a lecturas ortodoxas de obras socialistas y que pudiera promover la divulgación, entre otras, del *Manifiesto*. En 1872 se fundó en Buenos Aires la primera sección latinoamericana de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), y España se convirtió en su puente natural. Seis años después se constituía el Partido Comunista Mexicano, nutrido de emigrantes españoles imbuidos de bakuninismo, y como respuesta a la influencia anarquista, cada vez mayor en el continente, algunos obreros alemanes de Buenos Aires fundaron en 1882 el Club Vorwärts, de filiación más próxima a las tesis de Engels y Marx. La conexión entre el socialismo crítico y el utopismo se realizó, pues, por emigrantes europeos que ya encarnaban las divisiones que en Europa estaba experimentando la Primera Internacional. Sin embargo, incluso después del congreso de París y de la constitución de la Segunda Internacional, no había calado aún en Hispanoamérica el delineamiento entre los distintos discursos del socialismo, como quedó reflejado en los programas y tendencias que se disputaban en el interior de los distintos partidos socialistas fundados en torno a la última década del siglo XIX y la primera de la centuria siguiente, tales como el Partido Socialista Cubano, el Partido Obrero Argentino, el Partido Socialista de Chile o el Partido Obrero Socialista de México. En todo caso, si este primer socialismo tuvo cierta difusión fue gracias al anarquismo y a su afinidad con la influencia fourierista antiestatal y antipolítica que por entonces era común a todo el continente.[18]

III

A medida que avanzaba el siglo XX se fundaron nuevos partidos cuyo referente de identidad era ahora el legado de Marx. El Partido Obrero Socialista de Cuba, por ejemplo, hizo público su principal objetivo: la "propagación de las ideas marxistas", al tiempo que el Partido Socialista de Chile declaraba en sus estatutos fundacionales de 1899 ser "contrario al anarquismo".[19] Esta tendencia se acentuó en las décadas de 1920 y 1930, cuando se desató en Hispanoamérica la fundación de un sinnúmero de organizaciones cuya actividad debía ser, en primer término, deslindar la teoría y la práctica del "auténtico" socialismo. En este sentido, como "únicos intérpretes del verdadero socialismo marxista", surgieron en el ámbito estatal los primeros partidos comunistas, procedentes del socialismo radicalizado –Argentina, Uruguay y Chile– o de organizaciones más afines al anarquismo –México, Brasil y Bolivia–, así como otras organizaciones de carácter continental, tales como el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista –dotado de un órgano de difusión propio, *La Correspondencia Sudamericana*–, la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana y la Confederación Sindical Latino Americana (CSLA).[20]

Fue entonces cuando aparecieron en el Nuevo Continente los primeros marxistas al abrigo de partidos que no escatimaban esfuerzos en combatir, por utópicas o anárquicas, no sólo las interpretaciones socialistas alternativas, sino también aquellas que trataban de apropiarse de la herencia de Marx con el ánimo de superarlo. La prolongada disputa del marxista leninista cubano Julio Antonio Mella contra el populista peruano Víctor Raúl Haya de la Torre y su Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada en 1924, es un buen ejemplo de esta lucha por la clarificación instituida desde arriba.[21] Frente al programa populista del APRA que, aun siendo políticamente antiimperialista y económicamente nacionalista, encarnaba todavía la idea del "pueblo" como sujeto de la política y la reforma como forma crucial de la misma, el cofundador del Partido Comunista Cubano, Mella, reivindicaba, por primera vez con toda rotundidad, la lucha de clases y el proletariado como sujeto histórico, al tiempo que denunciaba a los apristas por ver "esa metafísica política que es el término pueblo, pero ignoran[do] la realidad: clases, obreros, campesinos, etcétera", y exigía la renuncia del liberalismo reformista heredado de la Revolución Francesa:

> No se puede vivir con los principios de 1789; a pesar de la mente retardada de algunos, la humanidad ha progresado y al hacer las revoluciones de este siglo hay que contar con un nuevo factor: las ideas socialistas.[22]

Mella, junto con el argentino Aníbal Ponce, serían las cabezas de puente del deslinde del marxismo en Hispanoamérica frente a otros socialismos. En cierto sentido no resulta extraño que en 1933 se publicara uno de los pocos trabajos que trataba directamente la obra de 1848, *Elogio del Manifiesto Comunista*, de Ponce, pues con él se contribuía a criticar el socialismo utópico e, indirectamente, se convertía en un texto de referencia con el que interpretar la realidad hispanoamericana en clave europea sin tener que pasar por el tamiz de considerar previamente sus peculiaridades.[23] A partir de entonces, y especialmente en las décadas de 1940 y 1950, las organizaciones "canonizaron" una determinada lectura de los textos marxistas, profundamente antirrepublicana y eurocentrada, siguiendo a pie juntillas el dictado ortodoxo de un Comintern estalinista que interpretaba la realidad latina, y mundial, según los intereses geoestratégicos de la Unión Soviética.[24]

La delimitación ortodoxa del marxismo hispanoamericano, efectuada entre 1917 y 1930, no fue tanto efecto de una demanda social preexistente o en ciernes, sino de un proceso que estaba sucediendo a miles de kilómetros del continente: el afianzamiento de la Revolución Rusa. Más concretamente, fue el resultado de la necesidad de la Unión Soviética de consolidarse en un contexto de extrema agresividad internacional que convirtió a Hispanoamérica en campo de batalla contra el imperialismo. Un escenario que obligaba a clarificar posiciones con respecto a otros socialismos, pues se entendía que la diversidad sólo restaba fuerza a la parte socialista en el combate definitivo.

Con la ayuda de la Tercera Internacional, la eclosión de ediciones del *Manifiesto* que tuvo lugar en este período fue motivada por las necesidades de las propias organizaciones comunistas de establecerse en el espacio público hispanoamericano. El contexto de fuerte competencia entre las organizaciones y su demanda de distinción, así como la necesidad de crear audiencias leales que debían considerarse a sí mismas sometidas a fuerzas estructurales que sólo el partido podía descifrar, fomentaron la cristalización de una lectura canónica de los textos marxistas, entre ellos

la del *Manifiesto*. La lectura que en primer término se hacía de él remitía a sus contenidos más deterministas y eurocéntricos, y la interpretación buscaba atenerse a la que venía fijada por la Internacional Comunista, esto es, por la Unión Soviética. El *Manifiesto* se difundió pues obedeciendo a dinámicas organizativas. La cuestión a la que lleva esta afirmación es, no obstante, cómo se recibió, dentro de la cultura política existente, la lectura canónica hecha por partidos y sindicatos comunistas.

Pese al masivo desembarco institucional del socialismo marxista, la interpretación del *Manifiesto* que las organizaciones consideraron ortodoxa resultaba poco adecuada para crear un público afín suficientemente relevante. Ello se debía a que, a pesar de contar con una audiencia potencial de obreros surgidos a la sombra de la segunda fase de la industrialización, las matrices culturales de estos trabajadores eran, como las de la mayoría de la población hispanoamericana, poco receptivas al canon comunista.[25] Para el positivismo reinante entre los reformistas liberales y disciplinantes, si bien el texto de 1848 describía un referente eurocentrado de modernidad al que confluir, la lectura ortodoxa diluía la cuestión nacional, por su llamamiento a la subordinación al internacionalismo dirigido desde Occidente, en un momento en el que el liberalismo hispanoamericano, imbuido de un romanticismo tardío, estaba enfrascado en el intento de desarrollar identidades nacionales, una vez que la cuestión de crear Estados se encontraba en vías de superación.[26] Y lo que era peor, el *Manifiesto* se mostraba completamente opuesto al evolucionismo gradualista, "biológico" y elitista, del liberalismo positivista.[27]

Tampoco era fácil que la sociedad, con la herencia de trascendentalismo y corporativismo, aceptara la interpretación inmanente y progresiva del panfleto. Concretamente, el *Manifiesto* era incapaz de interpelar directamente a uno de los actores cruciales de Hispanoamérica: los indígenas y sus formas de organización comunitaria. Para los autores del texto de 1848, quienes habitaban sociedades fuera de los límites continentales europeos eran simplemente "bárbaros" o "salvajes", mientras que sus comunidades campesinas sólo eran organizaciones retrasadas que debían ser trascendidas sin contemplación alguna en favor de la génesis de una ineludible etapa capitalista. Es posible, en definitiva, que en esta apreciación Marx y Engels coincidieran también con el criollismo moderado y positivista; pero para una gran parte de los potenciales miembros de los movimientos sociales hispanoamericanos,

el concepto de proletario, cargado de modernidad, resultaba ajeno a sus matrices culturales.[28]

En estas circunstancias, es entendible que el movimiento obrero siguiera articulándose hasta bien entrado el siglo XX según los criterios todavía en vigor del socialismo premarxista. Un socialismo que había reivindicado inmediatez en sus demandas sociales y absoluta pasividad en su relación con las instituciones estatales, y que se concretó en la fundación de socorros mutuos, asociaciones de instrucción y recreo, o incipientes sindicatos que, en origen, eran una expresión de las ideas proudhonianas, vigorizadas por la exitosa corriente anarquista de la AIT.

IV

Al amparo de las organizaciones comunistas, la disponibilidad de la obra de 1848 ya era un hecho en la Hispanoamérica de los años treinta del siglo XX. Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo, el *Manifiesto*, como otras obras marxistas, comenzó a ser objeto de interpretaciones que transgredían la lectura ortodoxa de partidos y sindicatos comunistas, interpretaciones que son las que a la larga contribuirían decisivamente a socializar la obra marxista y a desatar movimientos sociales sin precedentes en todo el continente. Tales interpretaciones, efectuadas en un lenguaje de inspiración más republicana, eran resultado de todo un giro filosófico experimentado en el pensamiento hispanoamericano en esos años, así como de las experiencias políticas acontecidas en el continente, y especialmente del impacto de las revoluciones ocurridas en Cuba y México.

Desde finales del siglo XIX, Hispanoamérica se había sumido en una profunda decepción producida por el descubrimiento de que, a pesar de los denodados esfuerzos por negar su realidad presente y por eliminar los estorbos del pasado, no se había conseguido alcanzar el referente europeo ni se había evitado el surgimiento de nuevas formas de dependencia, ahora auspiciadas por la Europa anglosajona y por los Estados Unidos. La reacción, inspirada en la metafísica y en la filosofía vitalista de Bergson o Nietzsche y representada fundamentalmente por el uruguayo José Enrique Rodó, el mexicano José Vasconcelos o el argentino Alejandro Korn, se dirigió, desde un renovado historicismo, a cuestionar la huida

hacia adelante del positivismo en su acrítica aceptación de la abstracción antropológica europea y a promover el reencuentro del hombre latino como sujeto concreto, real, con sus virtudes y sus defectos. Se trataba de un nuevo humanismo que reivindicaba la igualdad en su diversidad de la humanidad, la acción subjetiva y la libertad creadora, el progreso personal antes que el material. Y se trataba también de un nuevo nacionalismo, distinto del romántico decimonónico, por cuanto ansiaba una manera de ser propia, sin referentes, de cada pueblo.

El nuevo relato era opuesto al socialismo marxista que se pretendía ortodoxo, pues su concepción de la humanidad como praxis era contraria al estructuralismo que reducía a los sujetos a títeres movidos por fuerzas telúricas que escapaban a su voluntad. No son sorprendentes las constantes actitudes críticas contra el marxismo; entre otras, la de Vasconcelos, que lo consideraba una manifestación palmaria de "inhumanidad".[29] Pero además, el nuevo discurso –culturalista e historicista– promovía interpretaciones populistas y nacionalistas revolucionarias que daban visibilidad a la cuestión nacional, tan acuciante una vez que los liberales radicales comenzaron a considerar que su Estado –"el de los modernos"– había ganado aceptación en la sociedad hispanoamericana. Y si bien tales interpretaciones negaban la lucha de clases como motor del desarrollo social, es cierto que incorporaban discursos agraristas e indigenistas, recuperaban al pueblo como sujeto de la política y relacionaban liberación nacional con liberación social.[30]

Estos discursos fueron los que apelaron a quienes desataron las dos experiencias políticas hispanoamericanas que más influyeron en el posterior pensamiento socialista de la primera mitad del siglo XX: la independencia de Cuba y la Revolución Mexicana. La primera actualizó el pensamiento republicano, especialmente a través de la interpretación que Martí hizo del humanismo cívico de Simón Bolívar y que dio lugar a un republicanismo de mínimos y antiintelectual fácilmente asimilable por sectores en principio ajenos a las audiencias republicanas de la Independencia.[31] La segunda, pese a haber sido emprendida una vez más por republicanos radicales en contra del sistema representativo restringido de la Reforma –bajo la consigna de Madero: "Sufragio efectivo, no reelección"–, y pese a haber colocado la construcción de la nación en el corazón de la agenda política, hizo del campesinado, ciudadano potencial una vez educado y convertido en propietario de

tierras, el centro del proyecto de transformación social e institucional. Una experiencia que demostró a los eurocéntricos de izquierda que los indígenas y sus comunidades podían ser también sujetos virtuosos de la política.

El traductor de todas estas tradiciones y experiencias al lenguaje marxista fue José Carlos Mariátegui, verdadera bestia negra de la ortodoxia materialista a lo largo de la primera mitad del siglo XX.[32] Durante su estancia en Italia, el peruano conoció de cerca el neomarxismo idealista, intensamente influido por Croce y Gobetti, y el bergsonismo soreliano, lo que lo convirtió en un sagaz crítico del marxismo doctrinario, materialista y determinista, emergente a partir de la crisis de la Segunda Internacional. A ello hay que añadir que Mariátegui estuvo constantemente en la palestra de la actividad política y cultural de su país, con iniciativas tales como la fundación de medios de difusión, como la revista *Amauta* o el periódico obrero *Labor*, o su decisiva intervención en la creación del Partido Socialista Peruano. Lejos del estilo de la Internacional Comunista cada vez más imperante entre las organizaciones políticas hispanoamericanas, Mariátegui enarboló su condición de "marxista insuficientemente ortodoxo", para quien el marxismo, antes que un instrumento, era un método fundamentalmente dialéctico que debía dialogar abiertamente con las culturas locales hispanoamericanas.

Fue así como desarrolló un discurso marxista que se alejaba del modelo europeo y "etapista" de desarrollo histórico, que hasta entonces había operado como un límite epistemológico para la socialización del marxismo. Mariátegui consideraba que este referente era inaceptable dadas las especiales condiciones de la periferia, como la coexistencia de distintos modos de producción, todos ellos articulados por su conflictiva dependencia del Occidente capitalista, la extraordinaria heterogeneidad y valor de los grupos sociales y culturales irreductibles a las clases sociales que Europa había objetivado, o la peculiaridad de sus Estados que, a diferencia de Occidente, no habían articulado naciones. Ahora bien, en Mariátegui tales condiciones no eran límites estructurales. Eran, ante todo, formas culturales propias de un continente que debían dar forma a un socialismo autóctono. Su punto de partida debía ser la comunidad campesina, en la que todavía eran vigorosos los vínculos de cooperación y las relaciones de propiedad colectiva, pero su desarrollo debía relacionarse a un movimiento dentro de la sociedad civil donde convergieran obreros,

campesinos, intelectuales y artesanos, en detrimento de la tesis "clase contra clase" de la Tercera Internacional. Un programa que debía sustentarse en una antropología para la cual el hombre latino aparecía como sujeto que, si bien soberano y moderno, encarnaba vínculos comunitarios que debían actualizarse en favor de la acción política republicana y emancipadora.[33]

Fue este marxismo, hecho vernáculo e hispanoamericano, el que articuló gran parte de la praxis socialista de la segunda mitad del siglo XX, y el que permitió efectuar una lectura específicamente hispanoamericana de un texto hecho por y para europeos: el *Manifiesto del Partido Comunista.* A partir de entonces, fueron interpretaciones como las de Mariátegui las que socializaron en el continente la obra de 1848, poniendo en evidencia los pies de barro en los que se mantenía la interpretación canónica defendida por la mayoría de las organizaciones. Una debilidad que quedó al descubierto a finales de la década de 1950, cuando en Sierra Maestra comenzó a desatarse un proceso de construcción socialista sólo comparable al que estaba sucediendo en tierras vietnamitas. A partir de ahí, gran parte de los movimientos sociales y revolucionarios de Hispanoamérica se pondrían en marcha interpelados por un modelo discursivo elaborado a partir de la interpretación que el Che Guevara hizo de las reflexiones de Mariátegui, padre intelectual del peruano Hugo Pesce, referente más directo del argentino. Un modelo de construcción del socialismo que escapaba a los ortodoxos dictados del determinismo objetivista y del quietismo subjetivista de la Tercera Internacional, y según el cual la revolución del 26 de julio podía considerarse, en palabras de Guevara, una "rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios".[34] Un referente nutrido de humanismo e historicismo, de bolivarismo y martismo, desde el cual el *Manifiesto* pudo ser leído –más allá de las pretensiones de las organizaciones partidistas y sus audiencias leales– como un llamamiento sin rodeos a la praxis política revolucionaria como fuente de valor moral.[35]

V

Incluso menos que en Hispanoamérica, el legado filosófico de la Ilustración no ocuparía el centro de la cultura española del siglo XIX. El primer

liberalismo español trasladó en Cádiz una cultura católica, por definición contraria al libre pensamiento y a la ciudadanía reflexiva, al corazón mismo del liberalismo, traduciendo nociones clave básicas de dicha tradición al lenguaje de la nación constituyente.[36] A lo largo del siglo ni siquiera la tolerancia religiosa lograría ser reivindicada como un valor constitutivo de este orden liberal "a la católica", de manera que, aunque el discurso intelectual dominante fuese ortodoxamente positivista, faltarían las condiciones para una plena independencia de la reflexión filosófica y científica.[37] Habrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo para que una tímida corriente hegeliana haga acto de presencia, siempre en su versión idealista y de manera más bien marginal, en la vida intelectual y académica de la nación.[38] Las secuelas de este carácter del liberalismo hispano se harían notar a largo plazo sobre las posibilidades de interpretar en una de sus dimensiones fundamentales el *Manifiesto*.

Junto con el catolicismo cultural, lo que caracterizó la ingeniería intelectual que forjó en España la definición del sujeto del cambio revolucionario fue una cerrada y catequética identificación de los primeros liberales con la noción de "voluntad general" de Rousseau. A raíz de ello, la distinción entre ciudadanía de los antiguos y de los modernos –que desde comienzos del siglo XIX se convirtió en el referente fundamental del liberalismo europeo– se abrió paso en España de una forma algo más complicada: desde 1833 se generó en la cultura española de la modernidad una pugna sorda entre imaginarios individualistas y colectivistas en estado puro que convergían a la hora de definir el conflicto como un acontecimiento inexcusablemente negativo. Por un lado se divulgó a lo largo y ancho de la prensa y de la ensayística una manera de entender el orden social como el resultado de la agregación de voluntades individuales: el fomento del "espíritu de asociación" tenía por objetivo superar la contraposición de intereses particulares –derivados de la desigualdad social reconocida– por medio de la cooperación industrial, social, política –incluso territorial– en la idea de una federación de ciudades y provincias. Por otro lado, espoleado por la guerra carlista y en sintonía con la herencia cultural católica, tomó cuerpo un consenso acerca de la necesidad de proporcionar al nuevo orden liberal un fundamento inapelable de unidad; los subsiguientes debates acerca del fundamento de la soberanía hicieron que la crítica a los partidos arraigase como lugar común por encima de credos ideológicos, y con

ello la imagen de la confrontación de intereses como amenaza potencial de desorden y anarquía.

En paralelo a este fenómeno se gestaba una esfera pública y académica no demasiado convencida del valor del debate reflexivo en el intercambio de ideas, y en la que el liberalismo era entendido como una especie de profesión de fe. Al igual que en otras versiones de cultura liberal, en España no alcanzó mucho vuelo la representación de la sociedad en clases: los liberales españoles asumieron tempranamente y con fuerza la existencia de un "pueblo" en torno de cuyo contenido social y moral se definirían las diversas opciones ideológicas dentro y fuera del arco parlamentario;[39] pero en este caso, las dudas acerca de su capacidad de agencia autónoma como sujeto eran extremas, exigiendo el concurso de medidas educativas inspiradas en la herencia ilustrada del siglo anterior y, en particular para algunos, de un liderazgo acusado, procedente de otras clases sociales, y que no excluía el recurso a la insurrección de minorías armadas.

Algo diferente pero no menos dramático sucedió con la noción y los confines de la propiedad como condición de ciudadanía. En este caso, hacia 1830 se contaba con una más que suficiente actualización de la economía política española según estándares europeos, tras la publicación del popular *Curso de economía política* de Álvaro Flórez Estrada.[40] Sin embargo, la opción propuesta por éste de una reforma agraria radical, apoyada en una profunda crítica a la noción de propiedad privada, fue marginada de antemano en el debate sobre la desamortización de 1835 y no pudo incidir en las cortes constituyentes de 1837; el camino quedó así expedito para que la propiedad privada, en la práctica la propiedad de la tierra de unas minorías de particulares, fuese mistificada como marca excluyente de estatus ciudadano.[41] Este desenlace generaría un irredentismo propietarista de larga duración entre los radicales españoles que iría de la mano de un estancamiento progresivo de la ciencia de la economía política. Finalmente, en el terreno de las venas intelectuales republicanas, se dio la paradoja de que la enorme influencia de Rousseau, sumada a la ausencia de una tradición de largo plazo en materia de humanismo cívico y a la herencia de imágenes de la razón de sesgo heterónimo influidas por el catolicismo, impidió la reflexión acerca de las condiciones morales de la ciudadanía, orientando todos los proyectos políticos surgidos bajo el reinado de Isabel II hacia la consecución de derechos individuales.

Éste fue el marco de referentes culturales en torno del cual desde 1833 hasta 1848 se adecuó la recepción del pensamiento socialista europeo, en especial el francés, entre quienes iban saliendo del consenso liberal. Aunque con menos prestancia que en otros casos europeos, también en España existió esa tendencia general europea entre partidos y corrientes de derecha e izquierda a servirse de "la estigmatizadora acusación de comunismo" para desprestigiar al enemigo, tal y como recogían Marx y Engels en la introducción al *Manifiesto del Partido Comunista*. Pero la recepción de tendencias socialistas francesas quedaría refractada por los ejes dicotómicos que atravesaban las matrices conceptuales de la cultura moderna española, y que en última instancia impedían que se dieran en ella los saltos cualitativos necesarios para que un panfleto como el de la Liga de los Comunistas pudiera interpelar a públicos socialmente relevantes. Así, por ejemplo, aunque el primer discurso de corte socialista no sería precisamente timorato a la hora de referirse a la desmesurada codicia de los ricos agiotistas, a la generalización de la miseria de la mayoría y a la necesidad de un hermanamiento de los oprimidos contra las clases privilegiadas, la obsesión por la unidad y la armonía social dejaría su huella profunda en las propuestas ofrecidas a tales problemas. Los socialistas españoles se mantuvieron durante mucho tiempo fieles a un imaginario que anticipaba una sociedad futura sin antagonismos de clase, y eran bastante reacios a otorgar valor al conflicto como motor del cambio social. No concebían a las clases populares como un sujeto separado de un pueblo omnicomprensivo y carente de luces suficientes para adquirir la mayoría de edad moral. En estas condiciones, la noción de lucha de clases no podría gozar de predicamento en comparación con un cristianismo ecuménico que combinaba bien con la tradición y con el predominio de posturas deferentes hacia los excluidos. Finalmente, el escaso valor concedido a la reflexión filosófica, científica e histórica favorecería entre los primeros socialistas españoles un voluntariado de inspiración francesa cuyo sesgo antipolítico se extremaba al entrar en contacto con ambientes cargados de sensibilidades excesivamente afectas a las soluciones conspirativas y a los pronunciamientos.

En el trienio esparterista (1840-1843) surgió un movimiento demócrata republicano de corte interclasista que dio la medida de lo que el primer socialismo español podía dar de sí como inspiración para la acción política.

La personalidad clave en esta encrucijada es Abdón Terradas. Su crítica a las propuestas de fundar una nueva sociedad al margen de la economía de mercado y de las instituciones liberales no deja de tener ciertas analogías con la de Marx en el terreno de la estrategia política: la alternativa que llegó a proponer consistía en "[e]stablecer la democracia y por medio de ésta verificar las reformas sociales hacia el comunismo".[42] Pero las diferencias eran notables y de fondo con el ambiente en el que la Liga de los Justos se iba a convertir en la Liga de los Comunistas. Figura más bien aislada, Terradas carecía de formación en economía política y en filosofía de la historia. Además, en el terreno de la estrategia política, su apelación recurrente a la insurrección armada de minorías, en la tradición babuvista, evidencia la incapacidad, incluso entre las posiciones más radicales del republicanismo socialista isabelino, de imaginar entre los oprimidos un sujeto colectivo plenamente protagonista de su propia historia.

La represión de 1843 y el inicio de la hegemonía de los moderados hizo bascular la iniciativa divulgativa hacia fourieristas y cabetistas. Los primeros, que se denominaban a sí mismos "socialistas modernos", reclamaban una ciencia implicada en la crítica a la economía capitalista que contribuyese a acabar con el "feudalismo industrial" hasta lograr que "el trabajo domine, en fin, al capital, como hoy domina el capital al trabajo". En la práctica, sin embargo, defendían una armonización de los intereses del capital y el trabajo, binomio al que añadían el "talento" de las artes liberales, por medio de una nueva organización social cuyo alumbramiento no debía hacerse derribando ninguna consecución de la sociedad moderna.[43] En nombre de la paz social, su rechazo hacia las asociaciones obreras de fines reivindicativos los haría caer con facilidad en la insensibilidad política y, de paso, en el patrocinio intelectual de un liberalismo católico conservador cada vez más sensible a las cuestiones sociales y con el que compartían la imagen deferente hacia los pobres y los explotados.[44] Por su parte, los cabetistas se destacaban por su incisiva crítica al interés y al individualismo que acompañaban las relaciones sociales modernas, pero ello no se completaba con un esfuerzo de análisis añadido.[45] Un editorial cabetista del 20 de febrero de 1848, en el fragor de la revolución europea, describe a los partidarios de Cabet como "representantes de los comunistas españoles" y "enemigos de los comunistas que para triunfar cuentan con la violencia".

Por si esto fuera poco, las instituciones en España apenas fueron sacudidas en 1848 y, sin acción colectiva, era aún más difícil que la conciencia de crisis permitiera la recepción del ideario comunista marxista. La revolución sólo tuvo un efecto político visible de cierta importancia entre los liberales españoles, y fue la constitución del partido demócrata en 1849 donde llegarían a reunirse distintas sensibilidades del liberalismo radical, del republicanismo y del socialismo, recuperando el interés por la acción política como generadora de virtud. Unos años después, en 1854, estalló una insurrección militar y popular que por un momento pareció resquebrajar el consenso de las fuerzas políticas liberales y dejar paso a opciones discursivas y políticas más radicales. Pero, tal y como el propio Marx escribió, la "Vicalvarada" fue un ejemplo más de pugna interna de una burguesía que arrastraba al pueblo y a sus representantes manteniéndolos en una posición subalterna.[46] Sus orígenes y resultados tienen que ver más con problemas de unidad de los liberales –de ahí la creación bajo su estela de la Unión Liberal– que con las posibilidades del socialismo.

El bienio progresista terminó desplazando al republicanismo hacia nuevos grupos sociales –pequeña burguesía, artesanos, campesinos y obreros– y afinó su ideario: sufragio universal, defensa de la autoorganización obrera y república federal. Los demócratas españoles de las décadas de 1850 y 1860 valoraban la reflexión teórica sobre economía política, incluso en materias filosóficas de calado, lo cual facilitaría la recepción del hegelianismo como fundamento intelectual alternativo al liberal. Pero la propiedad seguía siendo el escollo fundamental en la valoración que éstos hacían del sujeto de la ciudadanía moderna igualitaria y fraterna. En este terreno, el punto de inflexión fue una vez más la desamortización, esta vez la civil de Madoz de 1855, cuyo efecto poco redistributivo estimuló en estos republicanos –ahora con más fundamentación– la reivindicación de la propiedad privada. Fernando Garrido, uno de los principales ideólogos de este socialismo activista, estaba persuadido de que "el hombre que no aspira a adquirir propiedad que lo haga dueño de sí mismo no puede menos que ser una persona incompleta".[47] En palabras de Pi y Margall, se trataba de "extinguir el proletariado –última forma de servidumbre– elevando gradualmente el proletariado al estado de propietario por medios económicos y no expropiando o atacando intereses creados".[48]

Por lo demás, la influencia francesa continuaría, encabezada desde finales de los años cincuenta por Proudhon y fortalecida después de que el proudhoniano Guardiola ganara una cátedra de economía política. Empeñado en adecuar las tradiciones cristianas a una sociedad posrevolucionaria, el fundamento de este socialismo democrático era contribuir a armonizar los distintos intereses en la sociedad; de ahí la insistencia en la república frente a una monarquía a la que se le imputaba la institucionalización de los conflictos y de las manifestaciones modernas de injusticia y anarquía. Con el tiempo se abrieron paso planteamientos que valoraban los esfuerzos de asociación y movilización de los proletarios con vistas a erradicar los poderes que los oprimían, pero incluso las posiciones menos individualistas y de tradición "doceañista" compartían una común hipertrofia discursiva a favor de los derechos frente a la implicación personal en el sostenimiento del bien público como definición de la ciudadanía.

Estos republicanos obreristas eran también federalistas y participaban del convencimiento de que, en el caso de España, las condiciones políticas del cambio social debían ser coadyuvadas por alguna forma de insurrección armada que, sin excluir el concurso popular, requería un liderazgo eficaz y procedente de otras clases sociales superiores, justamente el tipo de alianza paternalista que Marx y Engels denostaban desde la Internacional Obrera, que por entonces daba sus primeros pasos. El obrero debía ser previamente instruido en sus verdaderos intereses. Por medio de una red de casinos, ateneos y actos públicos, el populismo de Pi y Margall y de Garrido alcanzó una divulgación que el socialismo anterior a 1854 no había logrado ni por asomo. Incluso se elaboró un programa que recuperaba la tríada revolucionaria, si bien en él la fraternidad no era entendida como el efecto de toma del Estado en una lucha contra la opresión social, las relaciones de dominación y deferencia, sino como el resultado del establecimiento de una república federal difusora de los derechos individuales. Éstos son los socialistas que en principio tendrán su oportunidad en la crisis de 1868.

VI

La Internacional se había fundado en 1864, pero en España no se supo de ella hasta la época de la "Gloriosa". Este retraso es la expresión postrera

de la tardanza de los socialistas españoles en ponerse a tono con los debates y objetivos de sus correligionarios europeos. Sin embargo, las cosas habrían de cambiar radicalmente, sobre todo desde 1871, cuando la derrota de la Comuna de París convirtió a España en refugio para insignes dirigentes del internacionalismo obrero, como Lafargue. Hasta el punto de que el debate sobre la vinculación de España a la Internacional se convirtió en el escenario más importante del conflicto emergente entre las líneas de Bakunin y Marx: entre 1869 y 1873, España asistió a una vertiginosa inserción en el incipiente movimiento obrero europeo que provocó la incorporación de las principales organizaciones nacionales a la línea de los antiautoritarios o anarquistas. La primera edición del *Manifiesto del Partido Comunista* fue un jalón de esta refriega. Sin embargo, este proceso no aseguró para el panfleto de 1848 un futuro de divulgación reseñable ni a corto ni a mediano plazo.

En el entreacto tuvo lugar una profunda transformación de los discursos dominantes en la esfera pública española, al hilo del proceso revolucionario que acabó con el reinado de Isabel II.[49] Las propuestas democráticas, republicanas y federalistas pasaron a ser protagonistas durante las diversas fases del período. Sin embargo, el acceso al poder por parte de los líderes de la oposición radical al liberalismo no consiguió satisfacer a nuevos públicos ni a agentes colectivos que, arrogados ahora de capacidades discursivas propias, podían reflexionar de forma crecientemente autónoma respecto de las tradiciones discursivas del liberalismo. Ésta es la baza que jugó la Internacional en España, buscando lealtades entre los nuevos dirigentes obreristas escindidos de la tutela republicana. A su vez, en este extremo el triunfo de los anarquistas fue rotundo y veloz: de los cinco delegados que España envió al congreso de La Haya en 1872 –donde se produjo la escisión en la Primera Internacional–, cuatro votaron a favor de Bakunin y firmaron el pacto de Saint-Imier, convirtiéndose en Federación Regional Española de la AIT. Se cerraba así un ciclo de inserción en las corrientes europeas del obrerismo tras una lucha entre ortodoxias emergentes en torno de la cual se estaba modificando el valor concedido a los textos fundacionales y canónicos de cada una de ellas.

Tras el congreso español de Córdoba en 1873, el grupo de tipógrafos socialistas madrileños vinculados a Lafargue quedó en completa minoría. El "grupo de los 9", como sería conocido, tenía a su cargo la revista *La emancipación* y, antes de ser expulsado y pasar a la clandestinidad –y a

una nueva organización embrionaria de lo que sería desde 1879 el Partido Socialista Obrero Español–, realizó desde ella dos actos editoriales altamente expresivos del tipo de conflicto en el que se encontraban los líderes socialistas españoles.[50] El primero fue la edición en castellano del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels a fines de 1872. No es aventurado interpretar, a la vista de la coyuntura en la que ocurrió, que el objetivo no era ni divulgativo ni hacia fuera de las organizaciones, sino que más bien se trataba de expresar principios hacia dentro del liderazgo emergente en pugna con el de otras corrientes. Los editores de la revista aprovecharon sus páginas para señalar la existencia de otro referente en el movimiento internacional alternativo al vencedor en la sección española, y lo hicieron remitiéndose a sus fuentes doctrinales originarias en el panfleto fundacional de 1848. El *Manifiesto* se publicó en España, por lo tanto, como secuela de problemas de orientación ideológica del movimiento. El segundo acto editorial fue la publicación del *Manifiesto* de la Internacional, que aún no había sido divulgado por las organizaciones obreras afines, a comienzos de 1873.[51] La conversión de unos textos en mitos fundacionales expresaba el sesgo excluyente con el que, debido al ambiente en el que daba sus primeros pasos, nacía la corriente marxista como cultura organizativa.

En general, tras este proceso se ha visto la fragua de dos culturas obreras cuya divisoria de larga duración se suele considerar sumamente relevante para las posibilidades de movilización de los trabajadores en la España contemporánea. Lo que está menos claro es si de hecho representaban tanto lenguajes realmente autónomos respecto de su contexto de formación como así también discursos contrarios y alternativos en la práctica, cuestión que resulta relevante a la hora de evaluar el público potencial –más allá de las organizaciones– de un texto como el *Manifiesto* de 1848. El marxismo como tal era, en principio, una novedad en el panorama ideológico español. En cambio, el "antiautoritarismo" español –fenómeno sui géneris entre la clase obrera europea por su difusión y enroque en la península ibérica– tiene vínculos claros con el pensamiento socialista edificado en el marco de la cultura liberal. Existe de hecho una relación de espejo invertido entre el lenguaje del liberalismo español y el de esta modalidad de pensamiento socialista: el federalismo y el desinterés por la política instituida y por la reflexión teórico estratégica son una reacción al discurso liberal dominante –pero no una alternativa

ajena a él– con el que se comparten otras matrices conceptuales básicas como el individualismo, la obsesión con la unidad y el posicionamiento moral en términos cuasi religiosos.[52] Las algo más que diferencias –negaciones del discurso liberal instituido de los anarquistas– traslucían una ordenación análoga de discursos en la que el republicanismo cívico ocupaba la posición más marginal: la tradición proudhoniana de federalismo anticentralista parece haberse mezclado en España con la interpretación de las derrotas de la movilización popular en el "sexenio revolucionario" para producir una versión esencialista de la revolución y profundamente antirrepublicana de su sujeto.

Pero el socialismo marxista emergente de la "Gloriosa" tampoco podría presentarse como un discurso excesivamente libre de influencias contextuales: no en balde hasta entrado el siglo XX la postura del PSOE sería, en el arco europeo occidental, la más fiel a los postulados de la Segunda Internacional alemana, con una defensa cerrada de la lógica de acción exclusivista del proletariado y con una dedicación a la organización a costa de las alianzas con otros grupos políticos radicales del arco parlamentario.[53] La antipolítica no parece haber sido ni siquiera fuera de España un atributo exclusivo del anarquismo, pero aquí contaba con sus propias motivaciones típicas de un escenario en el que los lenguajes cívicos eran particularmente deficitarios. Paradójicamente, visto desde la tradición de 1848, los anarquistas españoles poseían algunos valores principales para la lucha de clases, como el concedido a las organizaciones como germen de la sociedad comunista futura, mientras que el lenguaje ceñido a la tradición marxista de los socialistas españoles desembocaba a menudo en reivindicaciones reformistas.[54]

Por lo tanto, no está nada claro que las cesuras organizativas, que tan abiertamente separaban a anarquistas de socialistas, representasen también públicos separados en compartimentos estancos. Ser anarquista en la España de la Restauración era sobre todo identificarse con una determinada sensibilidad –y desde una parte del arco social–, pero no necesariamente asumir un credo dogmático. En los momentos de estallido social y popular, ni las bases anarquistas cumplían su palabra de mantenerse al margen de la implicación política salvo para hacer la gran revolución ni las bases socialistas se mantenían siempre fieles a los consejos de sus direcciones moderadas. Pero, sobre todo, los escenarios de socialización de los obreros españoles del cambio de siglo no eran

coto vedado de sus respectivas organizaciones. El ejemplo de la Casa del Pueblo de Madrid en un período tan tardío como el de los años veinte es suficientemente revelador a estos efectos. En sus fondos, consultados indistintamente por trabajadores manuales y por clases populares, convivían sin jerarquía obras de socialistas alemanes –y sobre todo franceses– con textos de Bakunin, Malato, Reclús, etc., además de contar con la colección completa de las obras editadas por la prestigiosa editorial Sempere de Vicente Blasco Ibáñez, en la que se entremezclaban ensayos de diversa adscripción ideológica con una literatura de corte social.[55]

En el mismo sentido, la reacción rápida de los anarquistas ante la noticia de la Revolución de Octubre en Rusia y su implicación activa en los primeros pasos de la constitución de la Internacional Comunista abrieron un período de ósmosis que iba más allá de la sintonía estratégica. Muchos anarquistas se autodenominaban *bolcheviques* en ese famoso "trienio" de insurrección recurrente y agitación en el campo y en la ciudad. Los préstamos interculturales de anarquistas y socialistas eran muy frecuentes. En este sentido es apropiado señalar que la primera edición (incompleta y traducida del francés) de *El capital* que circuló por las librerías españolas en 1886-1887 no fue obra de activistas socialistas sino de republicanos. En suma, al menos hasta la década de 1920, la lucha por la ortodoxia entre organizaciones no definió contingentes separados y excluyentes de lectores entre afiliados y simpatizantes.

Con todo, como recuerda Pedro Ribas, las dimensiones de la cultura socialista española estrictamente hablando fueron más bien modestas, tanto en el período de la Primera Internacional como en el de la Segunda Internacional.[56] Considerados al margen de sus respectivas organizaciones, los públicos anarquistas eran superiores y contaban con textos de divulgación abundantes: las obras de Kropotkin, de Malaton, de Reclús o *La conquista del pan* de Bakunin superaban con creces las ventas del *Manifiesto*.[57] Éstas se mantuvieron siempre en unas cifras modestas y no dieron lugar a muchas reediciones seguidas.[58] Sólo en los años de fundación y primeros pasos del PSOE se concentraron las traducciones, lo cual unido a unas escasas ventas vuelve a apuntar al hecho de que el panfleto de 1848 era valorado entre los socialistas de finales del siglo esencialmente como un referente ortodoxo de la propia organización. No se pensaba en él ni como un vehículo decisivo para la movilización social ni como una pieza intelectual obligada dentro de una tradición.

Al socialismo español no le interesó en ese sentido acompañar las ediciones de las obras de Marx con otras obras de figuras del socialismo científico alemán ni reparó en sus fuentes filosóficas. Continuando una tradición prolongada, las obras que sirvieron de plataforma divulgativa del ideario fueron las de autores franceses, sobre todo las de Guesde. El "guesdeísmo" acusado de los socialistas españoles de la Restauración se acomodaba bien a un ambiente en el que, como en Alemania, se recelaba profundamente de los intelectuales, pero en el que, a diferencia de aquélla, la cultura política general no estaba impregnada de reflexión filosófica. El esquematismo de los textos de Guesde o de Deville era muy eficaz para la divulgación, aunque en ocasiones convertía en ortodoxia algunas perspectivas completamente contrarias a las ideas de Marx y expresamente combatidas por él.[59]

A menudo se ha señalado como una cuestión de fondo la ausencia entre los socialistas españoles de un pensamiento original a partir del cual efectuar el *aggiornamento* de los clásicos marxistas. Sin duda, en esto los socialistas manifestaban el hecho de ser hijos de su propia cultura nacional, particularmente débil en materia de filosofía moderna y economía política.[60] Ramón Carande decía en 1915 que en España se ha escrito muy poco sobre Marx "como filósofo y economista, como forjador de la ciencia social" y apenas sobre la polémica entre ortodoxos y heterodoxos.[61] Al parecer, el propio Pablo Iglesias citó el *Manifiesto* una sola vez en toda su obra escrita. Pero ello no quiere decir que no lo conociera bien ni que no lo considerase de un valor elevado; lo que indica es que la relación del liderazgo socialista con el panfleto era de un tipo particular. Juan A. Meliá, hijastro del líder del PSOE, dejó escrito en 1926 que hacia finales del siglo "el *Manifiesto* era una especie de evangelio para Iglesias y para sus compañeros".[62] La mitificación de la obra era inseparable de esa mezcla de incapacidad y desinterés que los socialistas españoles mostraban a la hora de escrutar sus contenidos amparándose en alguna fuente autónoma o vernácula de ilustración: de sus páginas interesaba esencialmente la retórica que contribuyera a fijar una ortodoxia sobre la divisoria de la sociedad en clases y sobre el carácter históricamente necesario del socialismo. Y también el hecho de tratarse de una pieza situada en los orígenes de la tradición. Todo esto dejaba al *Manifiesto* en una posición incómoda: como panfleto dirigido a las masas no podía competir con otras obras menores de divulgación y, a la vez, como obra

teórica era menos prolija que otras de autores más recientes, como el *Informe Vera*, que se convirtió en el referente intelectual del socialismo español del cambio de siglo.[63]

Con semejante y tan singular estatus, difícilmente podía el *Manifiesto* apelar adecuadamente a otros sujetos motivados por la recuperación de la acción política virtuosa desde una perspectiva de izquierdas. Y esto pese a que existía la demanda –incluso entre las propias filas socialistas– de una lectura alternativa que podía resultar sumamente actual en tiempos de desorientación y de grandes esperanzas y frustraciones. Jaime Vera, uno de los principales intelectuales del partido, fue invitado por los editores de un nuevo semanario de corta duración, *Acción Socialista*, a escribir sobre el opúsculo fundacional de Marx y Engels. La invitación se producía apenas unas semanas después del estallido de la Gran Guerra. Según Vera, en esas circunstancias el *Manifiesto* seguía abriendo un "inmenso campo para la admiración, para el estudio, para la reflexión y para la crítica".[64] Sin embargo, lo cierto es que el ideólogo del PSOE admitía lo "lentamente" que "va penetrando [el *Manifiesto]* la conciencia de los trabajadores, *a quienes primariamente se dirigió*". Pero la respuesta de Vera a esta cuestión no refería a ningún problema interno del movimiento obrero español, ni a otros retrasos estructurales económicos o culturales de la sociedad española. La lentitud en la divulgación de ese "inmortal documento político" que era el *Manifiesto* remitía a un problema en el liderazgo socialista internacional, y en particular a un déficit de carácter en el seno de éste. Pues ni siquiera en los dirigentes del partido alemán, el mayor y más fuerte de los partidos de la Segunda Internacional, "la posesión de la verdad social [...] ha tenido la eficacia suficiente para resistir a los impulsos de dominación nacionalista". Y añadía: "[h]a faltado en Alemania una voz *que por amor a la misma patria alemana, e inspirada por los ideales humanos comunes a todos los pueblos*, haya clamado por la paz". Si a este texto se le añade la oración fúnebre a Jean Jaurès publicada pocas semanas después en *El Socialista*, tenemos un cuadro casi insuperable de reclamo de una actitud cívica "a la 48" a los representantes de la clase obrera europea, cuya ausencia resulta determinante –según el autor– para explicar el retraso en la toma de conciencia del valor del socialismo entre la clase obrera española.

Si el texto de Jaime Vera pone de manifiesto que en la dirección socialista española el problema de fondo era entendido de forma meridianamente

clara –esto es, cómo la lógica de la Segunda Internacional estaba vaciando de contenido moral republicano a la tradición socialista de Marx y Engels–, la respuesta que se ofrece para la crisis también es profundamente esclarecedora de la línea que el partido abriría en los siguientes lustros, y en torno de la cual habría que interpretar el sentido que los dirigentes socialistas darían a las ediciones del *Manifiesto* al menos hasta la Revolución de Asturias de 1934. Pues tras el diagnóstico, Vera reaparece por horizontes conocidos y característicos de toda una cultura regeneracionista de raigambre ilustrada, tan española como ajena a influencias de la tradición jacobina: "[e]n las grandes sugestiones colectivas [como la guerra que acaba de estallar] los que conservan el equilibrio intelectual y moral son siempre las minorías". Desde esta perspectiva, aunque el *Manifiesto* fuese escrito en origen para los trabajadores, no debían ahora ser ellos sus principales destinatarios: era perentorio recuperar antes el carácter de liderazgo, de ahí que su recetario para los exaltados editores de *Acción* fuera recomendar "el estudio del *Manifiesto* de 1848 a cuantos echan sobre sí la tarea difícil y gloriosa de educar al pueblo para su emancipación".[65] Un *Manifiesto* primero para minorías ilustradas que después fuesen capaces de divulgarlo entre los trabajadores.

Se entiende entonces que la guerra abriera un paréntesis en las ediciones, a lo que hay que sumar los acontecimientos de la revolución de Lenin y Trotski en Rusia, sobre los que el PSOE tendría una posición definida tardíamente. En suma, entre 1912 y 1923 se produce un vacío divulgativo que coincide con una crisis fundamental en la posición de la obra de Marx y Engels en el seno del pensamiento socialista. Cuando llegó la dictadura de Primo de Rivera, la dirección socialista se estaba adentrando con firmeza en el diseño de un acabado ideal educador. Éste recogía los frutos sembrados por unas Casas del Pueblo, que conviene enmarcar dentro de una oferta educativa inclusiva y alternativa más amplia a cargo de anarquistas y republicanos y, aunque planteaba un programa bastante ambicioso de educación y cultura obreras, no dejaba de apelar a un público socialmente variado en el que predominaban las clases medias.[66]

El *Manifiesto del Partido Comunista* no ocuparía un lugar destacado en la ofensiva cultural socialista. Esto lo demuestra el hecho de que en toda esa década sólo se reeditó una vez en 1927. Es cierto que la moral del obrero que se predicaba en estos círculos educativos era la de un trabajador

austero, laborioso, solidario y con conciencia de clase. Ahora bien, por mucho hincapié que se hiciese en la integridad y en el carácter, el ideal del obrero consciente de los socialistas españoles no bebía de las fuentes del *Manifiesto* de Marx y Engels. En lugar de contribuir a fortalecer la exigua tradición del republicanismo cívico vernáculo, los socialistas españoles edificaron una interpretación heterodoxa de la tradición en la que la incultura ocupaba el lugar de la opresión y la acción educativa –un tipo de relación que estaba cargado de deferencia– desplazaba la acción colectiva revolucionaria del primer puesto constituyente de la clase obrera: "En la educación del obrero está su emancipación, su redención, su libertad económica, política y social".[67]

La perspectiva podía incluso sancionarse como fundamentación estratégica del partido: Besteiro en persona lo intentó planteando que la lucha de clases era en la práctica la conquista de la cultura.[68] En plena crisis de la Restauración, el discurso socialista afirmaba que el sujeto de la modernidad no estaba aún disponible; tenía que ser previamente habilitado. Desde luego, no era éste el caldo de cultivo más idóneo para devolver al panfleto su actualidad como catecismo moral para los obreros en clave de emancipación por la acción colectiva reflexiva. Desde la tradición de 1848, algo así sólo podía entenderse como una distorsión inaceptable. Pero ya estaban en marcha otras interpretaciones de la tradición. Y, además, se podía rescatar la relación entre democracia, revolución y ciudadanía desde otras tradiciones ajenas al socialismo.

VII

Dada la baja intensidad de la reflexión marxista en España durante los períodos de la Primera y la Segunda Internacional, parece lógico pensar que no procediera del restringido mundo de sus intelectuales la posibilidad de una reflexión sobre la clase obrera que brindara actualidad a un texto como el *Manifiesto* en la desbordante crisis de la Restauración. Pero la cultura política producida bajo el marco del liberalismo español poseía otras venas intelectuales cuya dinámica podía desembocar en nuevos discursos y productos intelectuales que contribuyesen indirectamente a que los lectores desarrollaran interpretaciones de los textos clásicos del marxismo acordes con el mensaje demótico-cívico-emancipatorio de 1848.

De este modo, la mirada se dirige por un lado hacia el republicanismo hispano; y, por otro, hacia el comunismo.

La dictadura de Primo politizó el republicanismo y en buena medida habilitó su refundación en una clave que para muchos era coincidente con la tradición del socialismo democrático. De hecho, una manera de interpretar la crisis larvada en la línea estratégica del PSOE desde comienzos del siglo es relacionarla con el intercambio que los socialistas tuvieron con el resto de la intelectualidad nacional en ese tiempo.[69] Una primera experiencia de comunicación entre 1909 y 1913, al hilo de la salida del PSOE de su aislamiento y en torno de la Escuela Nueva, terminó en una auténtica debacle cuando se hizo evidente que el propósito de intelectuales como Ortega, Carande, Azcárate, etc. era ajustar cuentas con el socialismo para renovar el liberalismo monárquico.[70] Hubo que esperar al golpe militar para que la obstinada creencia de los socialistas de que "la República es la forma lógica y suprema de la democracia" comenzase a rendir frutos, una vez que Manuel Azaña saliera disparado del Partido Reformista, en cuyos cantos de sirena habían quedado atrapados muchos jóvenes reformistas intelectuales, llevándose consigo una parte fundamental de su vocación activista y vertiéndola en un proyecto político republicano *sensu stricto*.

En efecto, la lucha de los intelectuales por su propia definición como sujeto colectivo en el orden liberal había desencadenado en estos grupos en busca de identidad profesional y generacional el desarrollo de un tipo de discurso marcado por el espíritu revolucionario y por la apelación a la lucha y a la actividad política transformadoras, del que Azaña se apropiaría en una serie de textos seminarios de la década de 1920. El lenguaje de piezas como "Apelación a la República" o "Caciquismo y democracia" no era desde luego socialista, pero sí era visceralmente cívico, además de compartir con el espíritu "del 48" la idea de que sin la cooperación entre la clase media y la clase obrera era imposible hacer la "revolución democrática" en España.[71] Por otra parte, el enemigo estaba identificado con los restos de un poder aristocrático y no con un Estado burgués autoritario, pero éste impedía en cualquier caso la verdadera revolución burguesa y la superación de la corrupción pública, que España se merecía a través de la democracia y la república. Ahora, obreros (y jornaleros) e intelectuales podían y debían ir de la mano con objetivos análogos.

Así, la conjunción republicano socialista –que sería posible conforme la dictadura desgastase sin marcha atrás la credibilidad de la monarquía borbónica– nacía con una división intelectual del trabajo que pesaría sobre sus posibilidades y generaría varias contradicciones, pues la pretensión de Azaña de que unos y otros "trabajemos con paciencia por convertir en una sola fe política las dos grandes corrientes de pensamiento republicano y de la acción socialista de Pablo Iglesias" tenía el problema de citar a tradiciones diferentes sin resolver una vez más ni el problema de la fundamentación filosófica ni el del sujeto del cambio revolucionario. En efecto, el republicanismo de Azaña tenía demasiado de conscientemente liberal y, aunque se apoyaba en un requiebro importante en la filosofía del conocimiento de las ciencias humanas, lo hacía en un escenario en el que, a diferencia de otros países, no existía una tradición positivista contra la que erigirse. Pero además, el sujeto ciudadano del que hablaba Azaña era ese pueblo irredento y no una de sus clases y, en la práctica, se escoraba claramente hacia las clases medias urbanas cultas, manteniéndose dentro de la tradición populista de larga duración de la cultura liberal española.

Con todo, es evidente que la posibilidad de derrocar a la monarquía, en cuyo favor conspiraban muchas organizaciones y partidos clandestinos desde mediados de la década de 1920, convertía un texto como el *Manifiesto* en inspiración tanto para la búsqueda de esa hipotética conjunción como para una interpretación del sentido de hechos tan cruciales como los que se avecinaban, y lo haría en una clave que permitiera el rearme de la participación obrera en la política y el autogobierno republicanos. El repunte del lenguaje cívico en los republicanos coincidía en el tiempo con el surgimiento de heterodoxias en el seno de la Tercera Internacional, lo cual alentaba el auge de nuevos discursos en la izquierda comunista que estaban llamados a efectuar su propia interpretación de la tradición marxista. Nada de esto sería ajeno al hecho de que el panfleto estrenase la década de 1930 nada menos que con cuatro ediciones, una de ellas en catalán. Cada vez eran más las organizaciones que decían tenerlo por referente, y eran más los editores que estaban convencidos de que la obra encontraría público, no sólo en cantidad, sino, y he aquí la novedad, en calidad.

Así lo sugiere con fuerza la introducción de la primera edición en catalán del *Manifiesto del Partido Comunista* realizada por Manuel Serra y Moret

a las puertas de la proclamación de la Segunda República española.[72] Serra distinguía entre dos tipos de lectores del texto: el puramente intelectual y esnob, de tendencia conservadora cada vez más notoria, y otro, que Serra no tiene reparo en denominar "patriota" y del que dice que "es un material de primera calidad, apto para el más útil y santo de los destinos" al estar "tocado de esa noble pasión de amar las cosas de la tierra, y más particularmente cuando se trata de un náufrago en las playas de la fortuna, de un trabajador asalariado". Pues bien, este último

> cuando lea que los obreros no tienen patria, se sentirá anonadado, pero justamente es esta afirmación rotunda la que más puede hacerle meditar en la gran suma de verdades expuestas en el *Manifiesto*. Porque el que los obreros no tengan patria no quiere decir de ninguna manera que no deban tenerla. Cuando una nueva organización social haya elevado sus condiciones de vida, el obrero podrá deducir qué cantidad de celo puede comprometer en la obra de crear y recrear patrias y comunidades nacionales.

En torno de una interpretación del clásico de Marx y Engels, el nacionalismo político, el republicanismo cívico y el socialismo revolucionario quedaban hilados entre sí como una opción discursiva justamente a las puertas de un nuevo régimen de representación y participación ciudadana.

Sin embargo, la experiencia de la Segunda República no garantizaría siempre una apropiación tan plural y abierta del *Manifiesto*. Esencialmente porque entre el texto y sus públicos potenciales se iría enrocando toda esa multitud de organizaciones políticas que luchaban entre sí por el alma de los ciudadanos en una república cuya Constitución rezaba ser "de trabajadores", organizaciones que tenderían a interpelar el texto desde posiciones excluyentes entre sí, ortodoxas desde sus propias interpretaciones. El libro extremaría con suma facilidad su faceta de catecismo mistificado. En particular, un Partido Comunista de pequeñas dimensiones pero bien organizado para la propaganda se serviría del clásico en su pugna por arrebatar a otras tradiciones la definición de los fines colectivos de una clase, la obrera, que debía distinguirse del simple pueblo republicano y que debía hacerlo siguiendo las directrices del comunismo soviético. Con todo, los escenarios de conflicto que jalonaron la trayectoria

de la República permitirían otros usos del *Manifiesto* en los que la porosidad del texto se haría evidente y, por ende, sería posible interpelarlo con el fin de reinventar al sujeto de la virtud en tiempos de crisis civilizadora.

Un producto destacable de esta opción, no por su fortuna divulgativa pero sí por el hecho de haberse pensado y redactado en castellano, sería el de Joaquín Maurín, líder de la izquierda comunista contraria a la Tercera Internacional. En *Revolución y contrarrevolución en España*, escrito entre la revolución de Asturias y la creación del Frente Popular, tenemos una actualización contextual de los elementos originarios del panfleto de Marx y Engels. En primer lugar, incluso sin un gran vuelo filosófico, se expone una filosofía de la historia dialéctica y materialista aplicada al caso español y en la estela de 1848. Según ella, tras el fracaso de la monarquía constitucional, de la dictadura militar y de la República democrática, que en cuatro años se ha desgastado sin posibilidad de arreglo, sólo "[q]ueda una última perspectiva por ensayar, la única históricamente progresiva: la toma del Poder político y económico por la clase trabajadora, *para terminar la revolución democrática truncada, y comenzar la revolución socialista*".[73] Esto es así debido a que en perspectiva, "sobre todo desde comienzos del siglo XX", ha aparecido "cada vez con más fuerza" un sujeto, "una clase social, el proletariado, que empujaba y se disponía a saltar por encima de la propia burguesía para hacer la revolución" democrática. Desde esta perspectiva, "[e]l verdadero defensor de la democracia, de la libertad, es él, el movimiento obrero"; sólo que como "[h]oy la revolución democrática no puede hacerla más que la clase trabajadora [...] por esa misma razón la revolución democrática se convierte ipso facto en socialista".[74]

Sin duda, hay otras influencias palpables en el libro de Maurín –sobre todo de la obra de Lenin– que desaconsejan identificarlo sin más con un intento de interpretar el *Manifiesto* sólo a partir de la reconstrucción del escenario de 1848. Pero lo revelador de la obra es su vertiente antropológica de política cívica. Y es que, a la par de su particular diagnóstico de la crisis de la legalidad republicana instaurada en 1931, Maurín desarrolla una reflexión de corte moral acerca de ese sujeto que recupera para el trabajador la racionalidad reflexiva y activa de toda una tradición. Y, de paso, lo lleva a cabo haciéndose eco del consenso según el cual –en un país cuya base económica es aún esencialmente agraria, y precisamente por ello– el campesinado jornalero es un elemento principal del

proletariado. En una interesante contrahechura que propone al criticar la moderación de la reforma agraria republicana, Maurín imagina un escenario en el que el jornalero recibe la tierra expropiada a los poderes patrimoniales y patriarcales del campo, destrozando así toda la economía política de la deferencia. El resultado esperable es que se irá "formando en los campos una nueva clase social de tendencias radicales, *ligada a la República en cuerpo y alma*".[75] El sentido de la reforma agraria debía ser llenar los campos de ciudadanos comprometidos con la causa pública. El hecho de que Maurín se hiciera eco de la personalidad de Flórez Estrada –para ilustrar el fracaso de la propiedad privada a la hora de dotar de personalidad al pueblo soberano del liberalismo en el siglo XIX– cierra el círculo de una interpretación del comunismo que se mantiene en el espíritu "del 48" sin por ello resultar inadecuada en el contexto hispano.

Esta identificación de un nuevo sujeto de la ciudadanía –que es al mismo tiempo revolucionario, moderno y garante de las libertades civiles, políticas y sociales– es aún más clara en el caso del proletariado urbano. La crítica de Maurín a la tradición de la Segunda Internacional por su incapacidad de asumir la tarea de gobernar, de tomar el poder en nombre de los obreros, se efectúa precisamente en esos términos de imaginario popular republicano: desde su perspectiva, si el PSOE hubiera aceptado en la crisis de 1932 quedarse en el gobierno, todo podría haber sido distinto, pues "[l]a formación de un gobierno obrero hubiese producido una oleada popular irresistible" que hubiera vinculado definitivamente los destinos de la República a la transformación social, el progreso y la libertad.[76] La caracterización que Maurín hace de los obreros asturianos durante el levantamiento de 1934, como sujetos reflexivos sin dejar de ser activos y siempre dispuestos a anteponer el destino común a sus intereses y sus vidas, constituye un buen ejemplo del complejo destino de la tradición del republicanismo clásico, cuya estela en este caso estaba contribuyendo a una exaltación retórica del sujeto del internacionalismo revolucionario en la antesala de una conflagración mundial contra el fascismo.[77] Seguramente, la proliferación de ediciones del *Manifiesto* a partir de julio de 1936 se haya debido –además de a objetivos de organizaciones políticas– a la capacidad de ese folleto de apelar a los fundamentos de la modernidad subjetiva en momentos de máxima urgencia y a la necesidad de expresar colectivamente valores humanos emancipatorios.

Esto explicaría también que el destino del panfleto de 1848 haya sido muy distinto en el mundo occidental después de la Segunda Guerra Mundial, tras la derrota del fascismo y durante todo el período de la Guerra Fría. Porque la reconstrucción del orden social en un mundo dividido en bloques económicos antagónicos se hizo a costa de producir una escisión institucional duradera entre democracia y socialismo a ambos lados del Telón de Acero (o Cortina de Hierro). Semejante alejamiento de las condiciones originales de redacción del *Manifiesto del Partido Comunista* tuvo profundos efectos discursivos que, junto con el creciente reconocimiento de la clase obrera como sujeto y objeto del nuevo pacto social, modificaron sustancialmente el estatus del clásico de Marx y Engels, reorganizando sus públicos. El *Manifiesto* entró por derecho propio en el mundo académico como un clásico universal sobre el que ahora era obligatorio producir interpretaciones acerca de sus contenidos; las ediciones anotadas y comentadas se han multiplicado desde entonces. Esto no desmiente el hecho de que el texto alcanzó popularidad en distintos momentos y circunstancias, pero su retórica, en cualquiera de sus dimensiones, experimentaba en general las secuelas de la escisión entre teoría y práctica en el seno de la izquierda revolucionaria occidental.

Esos vaivenes de reconocimiento y fama seguramente se reproducirán en el futuro, pero todo indica que sólo darán pie a cambios en las identidades sociales cuando los contextos hagan convergir nuevamente las críticas a la modernidad y las demandas de virtud cívica. En estas condiciones, la retórica del *Manifiesto* podrá interpelar a públicos socialmente significativos. Pero incluso entonces, hay que reconocer también que la movilización social que pueda fomentar seguirá siendo constitutivamente dependiente de esa matriz conceptual moderna de la que el *Manifiesto* es, en realidad, un producto acabado.

NOTAS

1. INTRODUCCIÓN

[1] Sobre el recurrente temor a los retornos decrecientes, véase especialmente E. A. Wrigley, *Continuity, Chance and Change: the Character of the Industrial Revolution in England*, Cambridge, 1988 [ed. cast.: *Cambio, continuidad y azar. Carácter de la Revolución Industrial en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1993]; en relación con la tardanza de los economistas en reconocer la Revolución Industrial, véase D. C. Coleman, *Myth, History and the Industrial Revolution*, Londres, 1992, pp. 1-42.

[2] En Francia, los orígenes del socialismo se remontaban a la década de 1790, década de la Revolución Francesa, y a la búsqueda de un sustitutivo de la religión cristiana, que se esperaba que desapareciera junto con la monarquía. El socialismo –la "armonía" de Fourier o "la religión de Newton" (más tarde "el nuevo cristianismo" de Saint-Simon)– debía proporcionar "el poder espiritual" que antaño había poseído la Iglesia católica. En Gran Bretaña, "el nuevo mundo moral" prometido por Robert Owen fue presentado con toda seriedad como si fuera un mensaje del segundo Mesías. La "religión racional" de los owenistas fue consecuencia directa de la tradición dieciochesca del disenso racional. Se presentó como un sustitutivo científico al cristianismo tradicional basado en el pecado original. Lo que distinguía la vía alemana de cambio desde la reforma religiosa al socialismo marxista no era diferente del proceso que había dado lugar al denominado "socialismo utópico" de Francia y Gran Bretaña, sino de las diferencias entre anteriores tradiciones religiosas y filosóficas. Esta interpretación sobre los orígenes del socialismo se basa en mi próximo trabajo, *Before God Died: The Rise and Fall of the Socialist Utopia*.

[3] Véase F. Engels, "Principios del comunismo", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Londres, 1976 (en adelante *MECW*), vol. 1, pp. 341-358; Moses Hess, "Kommunistisches Bekenntniss in Fragen und Antworten", en W. Mönke (ed.), *Moses Hess, Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, Vaduz, 1980, pp. 359-371.

[4] Existen otras dos ediciones del *Manifiesto*, datadas en 1848 e impresas en Londres. Una de ellas, al igual que la edición original, fue impresa presuntamente por J. E. Burghard en Liverpool St. 46, Bishopsgate; la otra, por R. von Hirschfeld, "English and Foreign Printer, 48 Clifton Street, Finsbury Square". Se suponía, por lo tanto, que habían aparecido tres ediciones en 1848. A la luz de investigaciones recientes, sin embargo, parece que ninguna de las ediciones mencionadas pertenece a ese año. La primera fue publicada ilegalmente en Colonia a finales de 1850; la segunda puede que no apareciera antes de 1856 y es más probable que lo hiciera en 1861. Véase *Das Kommunistische Manifest (Manifest der Kommunistischen Partei) von Karl Marx und Friedrich Engels*, versión de Internet, con prefacio, posfacio y notas de Thomas Kuczynski, 1996, http://www.fes.de/marx/km/vesper.html. Este texto fue publicado originalmente como n.º 49 de *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier* en 1995.

[5] Una traducción al inglés de la primera sección del *Manifiesto* realizada por Helen McFarlane, bajo el seudónimo de "Howard Morton", apareció en *The Red Republican*, editada por el cartista G. J. Harney. Véase *The Red Republican*, vol. 1, n.º 21, 9 de noviembre

de 1850, pp. 161-162; vol. 1, n.º 22, 16 de noviembre, pp. 170-172. En la introducción se afirma que "el alboroto" que siguió a la Revolución de Febrero de 1848 en Francia "hizo imposible hacer efectiva, en ese momento, la intención de traducirlo a todas las lenguas de la civilizada Europa" y también que existían dos traducciones manuscritas al francés, si bien su publicación era "impracticable" bajo "las actuales leyes opresivas de Francia", ibíd., p. 161. En la prensa aparecieron algunas noticias sobre la versión inglesa del *Manifiesto*. Se lo mencionaba, sin nombrarlo, en un puntero artículo de *The Times*, del 3 de septiembre de 1851, en el que se criticaba "la cantidad e infamia" de publicaciones baratas que divulgaban "principios desorganizadores y desmoralizadores". Otra noticia fue recogida en una crítica a la "literatura revolucionaria" aparecida en *The Quarterly Review* de septiembre de 1851, vol. LXXXIX, p. 523. El autor anónimo seleccionó pasajes que proclamaban "la destrucción de *vuestra* propiedad" y que denunciaban el *"matrimonio de clase media"* como *"en realidad, una comunidad de esposas"*, como ejemplos especialmente horribles de lo que defendía el texto. Agradezco a Chimen Abramsky la información sobre estos pasajes.

6 Un catálogo completo de las ediciones y traducciones es el de B. Andréas, *Le Manifeste Communiste de Marx et Engels: historie et bibliographie 1848-1918*, Milán, 1963; un buen análisis sobre la difusión del *Manifiesto* en los años anteriores a 1914 en Eric Hobsbawm, "Introduction", en Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, Londres, Verso, 1998.

7 Sobre los orígenes de la Primera Internacional, véase H. Collins y C. Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement: Years of the First International*, Londres, 1965. La Primera Internacional se disolvió formalmente en un congreso reunido en Filadelfia en 1876, pero fue efectivamente desactivada desde el momento en que Marx y Engels trasladaron su cuartel general a Nueva York tras el congreso de La Haya de 1872.

8 El término "anarquista" fue empleado en Francia en 1840 por P.-J. Proudhon. Véase P.-J. Proudhon, *What's Property?*, D. R. Kelley y B. G. Smith (comps.), Cambridge, 1994, p. 205 [ed. cast.: *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Ediciones Folio, 2003]. Sobre Proudhon, véase más adelante. Mijail Bakunin (1814-1876), procedente de una familia rusa de la nobleza terrateniente, se trasladó a Berlín en 1840 para estudiar filosofía, coincidió con Marx en París durante la década de 1840 y participó junto con el compositor Richard Wagner en la Revolución de Dresde de 1849. Capturado por las fuerzas realistas, fue repatriado a Rusia, donde pasó una larga temporada en prisión y luego fue exiliado en Siberia. Tras adherirse a la Internacional en 1864, consiguió hacerse con un grupo de partidarios, principalmente en Suiza, y se opuso cada vez más a la dirección que Marx ejercía sobre la Asociación. Los anarquistas creían que el Estado era tan opresor como la propiedad privada, por lo que se oponían tajantemente al "socialismo de Estado" y a la participación en el sistema político existente. En oposición a Marx y a sus partidarios, cuyo objetivo era convertir al proletariado en un partido político y ganar el poder como preludio al "aplastamiento del Estado", los anarquistas recomendaban encarecidamente la abstención en las elecciones. Sobre las objeciones de Bakunin al socialismo marxista, véase M. Bakunin, *Statism and Anarchy* (1873), M. Shatz (ed.), Cambridge, 1990 [ed. cast.: *Estatismo y anarquía*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002].

9 La Segunda Internacional se fundó en un congreso celebrado en París en 1889. Fue principalmente una confederación de partidos y sindicatos europeos dominada por el Partido Socialdemócrata Alemán. Era mucho más grande que su predecesora y hacia 1914 tenía cuatro millones de miembros y doce millones de votos parlamentarios. Las cuestiones se debatían en congresos, dos por cada cuatro años. Su existencia efectiva llegó a su fin tras el estallido de la Primera Guerra Mundial, que fue incapaz de evitar. Sin embargo fue reconstituida en varias organizaciones sucesivas hasta la Internacional Socialista

(fundada en 1951), la cual subsiste hoy en día. Los anarquistas desafiaron sin éxito su postura favorable a la participación política en 1893 y 1896, después de lo cual quedaron excluidos de sus reuniones.

[10] En respuesta a tales cambios, Engels cambió el título de la edición de 1872: el *Manifiesto del Partido Comunista* se convirtió en el *Manifiesto comunista*. Véase Kuczynski, *Kommunistisches Manifest*, nota 1.

[11] Sobre los vínculos entre la masonería del siglo XVIII y las sociedades secretas del XIX, véase A. Lehning, "Buonarroti and his international secret societies", en *International Review of Social History*, vol. 1, 1956, pp. 112-140.

[12] Véase R. N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 1, "Marxism and Totalitarian Democracy 1818-1850", Londres, 1975, pp. 278-283.

[13] F. Engels, "Karl Marx's Funeral", en *MECW*, vol. 24, p. 467.

[14] Karl Kautsky, el teórico marxista más influyente del período 1880-1914, escribió: "A juzgar por la influencia que el *Anti-Dühring* tuvo sobre mí, ningún otro libro puede haber contribuido tanto a mi comprensión del marxismo. Evidentemente, *El capital* de Marx es la obra más poderosa. Pero sólo a través del *Anti-Dühring* aprendimos a entender *El capital* y a leerlo apropiadamente". *F. Engels Briefwechsel mit K. Kautsky*, Viena, 1955, pp. 4 y 77.

[15] *MECW*, vol. 23, p. 175.

[16] Para una descripción de tales grupos en el Reino Unido de principios del siglo XX, véase W. Kendall, *The Revolutionary Movement in Britain 1900-1921*, Londres, 1969; S. Macintyre, *A Proletarian Science: Marxism in Britain 1917-1933*, Cambridge, 1980; J. Rée, *Proletarian Philosophers: Problems in Socialist Culture in Britain, 1900-1940*, Oxford, 1984.

[17] La Tercera Internacional (1919-1943) fue fundada por Lenin y los bolcheviques en Moscú sobre los rescoldos de la Revolución de Octubre de 1917. Lenin definió sus principios fundamentales como "reconocimiento de la dictadura del proletariado y del poder del soviet en lugar de la democracia burguesa". Según sus "Veintiuna condiciones de afiliación", redactadas en 1920, los partidos que desearan afiliarse tendrían que expulsar a "reformistas y centristas" de sus liderazgos y combinar el trabajo legal con el ilegal. Tales condiciones iban a ser la base de la fundación de los partidos comunistas en todo el mundo en un período que fue definido como una "guerra civil extrema" que exigía "disciplina férrea y el máximo grado de centralización".

La Tercera Internacional, también conocida como el Comintern, nunca dejó de ser la criatura ideológica de la Unión Soviética. Su hostilidad hacia los partidos socialdemócratas fue extrema entre 1928 y 1933, cuando la socialdemocracia fue acusada de "socialfascismo" y se abandonó la distinción entre fascismo y "democracia burguesa". Después de que esta política hubiera ayudado a asegurar la victoria del nazismo en Alemania, fue sustituida por la creación de un amplio "frente popular" contra el fascismo. Tras el pacto entre Hitler y Stalin de 1939, el Comintern abandonó una vez más la distinción entre regímenes parlamentarios y fascistas y calificó la guerra de imperialista y reaccionaria. Sin embargo, tras el ataque alemán contra la Unión Soviética en 1941, volvió a apoyar la guerra contra las potencias del Eje. En 1943, Stalin disolvió el Comintern en un intento por complacer a sus nuevos aliados de Occidente.

[18] V. I. Lenin, "The State and Revolution", en V. I. Lenin, *Selected Works*, Londres, 1969, p. 289 y pássim [ed. cast.: *El Estado y la revolución*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 1997].

[19] Cabe destacar la labor de *The Marx-Engels Institute* (Moscú) bajo la dirección de David Riazanov en la década de 1920 y principios de la siguiente. Riazanov fue el primero en publicar una edición completa de la correspondencia entre Marx y Engels y comenzó una *Collected Edition* de las obras de estos autores, la *Marx-Engels Gesamtausgabe*, generalmente

abreviada como *MEGA*, aparecida entre 1927 y 1932. Riazanov perdió el favor de Stalin y finalmente desapareció.

[20] La opacidad de lo que se denominaba "objetivo final del socialismo" fue denunciada por Eduard Bernstein en su crítica al "marxismo ortodoxo" y motivó la llamada controversia "revisionista" en la Alemania de 1896. Bernstein afirmaba que las predicciones empíricas de Marx sobre el progresivo empeoramiento de la condición del proletariado (su denominada "miseración") y la creciente polarización en dos grandes clases de la moderna sociedad capitalista no habían tenido lugar. Más adelante criticó la vaguedad de la idea de una sociedad comunista. "No tiene sentido decir que en el futuro comunista la 'sociedad' hará esto o aquello. [...] La 'sociedad' es un concepto indeterminado [...] y consiguientemente una entidad metafísica; esta unidad infinita produce y garantiza la armonía más completa y la solidaridad más maravillosa que se pueda imaginar." Sobre este "fin último", Bernstein señalaba: "Este fin, cualquiera que sea, no significa nada para mí, el movimiento lo es todo". Véase H. y J. M. Tudor (comps.), *Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate 1896-1898*, Cambridge, 1988, pp. 85 y 168-169.

[21] W. Schulz, "Communismus", en C. von Rotteck y C. Welcker (comps.), *Supplemente zur ersten Auflage des Staats-Lexikons*, Altona, 1846, vol. 2, p. 23.

[22] Sobre Babeuf, véase R. B. Rose, *Gracchus Babeuf, the First Revolutionary Communist*, Londres, 1978. Durante el siglo XX continuaron las discusiones sobre si era apropiado clasificar a Babeuf y a sus seguidores como "comunistas". En el siglo XVIII, la invocación a la "ley agraria", a la que terminó conociéndose por el nombre de los Gracos, implicaba una periódica división de la tierra en nombre de la prevención de la desigualdad (un supuesto radicalmente desmontado a principios del siglo XIX por las investigaciones históricas y jurídicas de Savigny y Niebuhr. Véase el cap. 2, sección II). Algunos "iguales" fueron todavía más lejos. Creían que el consumo de bienes materiales, además de su producción, debía estar regulado por la comunidad en función del respeto a una estricta igualdad. Sin embargo, no hay pruebas de que pensaran en la producción comunitaria de la tierra o de que pretendieran hacer lo que más tarde los socialistas entendieron como "la socialización de los medios de producción". Un análisis de esta cuestión en G. Lichtheim, *The Origins of Socialism*, Londres, 1969, cap. 1. El relato del Buonarroti sobre la conspiración de Babeuf fue traducido al inglés por el líder cartista Bronterre O'Brien; véase Bronterre O'Brien, *Buonarroti's History of Babeuf's Conspiracy for Equality*, Londres, 1836, reimpreso en Nueva York, 1965.

[23] Véase A. Lehning, *From Buonarroti to Bakunin: Studies in International Socialism*, Leiden, 1970.

[24] Véase C. H. Johnson, *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839-1851*, Ithaca, 1974, p. 67.

[25] Según el prefacio, la causa de "los problemas y desórdenes, vicios y crímenes, guerras y revoluciones, tortura y masacre, catástrofes y calamidades" era "la mala organización de la sociedad", de la misma manera que el "vicio radical" que servía de base a esta organización era "la desigualdad". E. Cabet, *Voyage en Icarie*, 5.ª ed., París, 1848, p. 1 [ed. cast.: *Viaje por Icaria*, Barcelona, Ediciones Folio, 1999].

[26] Johnson, *Utopian Communism*, pp. 59-60.

[27] Cabet, *Icarie*, p. 101.

[28] La organización de banquetes fue una táctica empleada en la campaña que comenzó en 1839 para ampliar el sufragio bajo la Monarquía de Julio. Dado que las asociaciones y manifestaciones estaban prohibidas, se emplearon los banquetes por suscripción, anteriormente utilizados para honrar a un diputado, y seguidos por discursos y brindis, en la causa de la reforma electoral. A los banquetes reformistas, numerosos en toda Francia

en 1839-1840, asistían principalmente los notables locales. El uso de la táctica del banquete para avanzar en el comunismo fue una estrategia publicitaria brillante, así como una importante innovación en la política de masas.

29 Blanc dio al ataque socialista contra los efectos de la competencia un nuevo acento melodramático al combinarlo con una forma de patriotismo jacobino. Francia e Inglaterra eran los equivalentes modernos de Roma y Cartago. La competencia había comenzado a corroer la vida nacional, después de que los franceses cayeran bajo la "dominación burguesa" y adoptaran "las tradiciones de la economía política inglesa" en 1789. La competencia concluiría necesariamente con "una guerra a muerte" entre los dos países. L. Blanc, *Organisation du travail*, 5.ª ed., París, 1848, pp. 84-97.

30 Proudhon, *What is Property?*, p. 32.

31 La mejor interpretación de conjunto de las percepciones del comunismo en la Alemania de la década de 1840 se encuentra en W. Schieder, "Kommunismus", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1982, vol. 3, pp. 455-529; J. Grandjonc, *Communisme / Kommunismus / Communism origine et développement international de la terminologie communautaire preMarxiste des utopistes aux neo-bobouvistes 1785-1842*, 2 vol., Tréveris, 1989. Véase también W. Schieder, "Sozialismus", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1982, vol. 5, pp. 923-996. Otro factor importante en las percepciones del comunismo en Europa central fue el recuerdo de los experimentos comunistas con la comunidad de bienes, vinculada con la Reforma. Según Bob Scribner, durante el período comprendido entre 1525 y 1622, existieron de continuo al menos una o más comunidades donde se practicó la comunidad de bienes. El experimento más famoso fue el de los anabaptistas de Münster, pero el más duradero fue el de los hutteritas de Moravia. En el momento de menor persecución, 1553-1591, puede que el número total de hutteritas alcanzase los cuarenta mil. Véase B. Scribner, "Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation", en *Comparative Studies of Society and History*, 1994, pp. 743-772.

32 Schieder, "Kommunismus", pp. 474-475.

33 L. Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, 2.ª ed., Leipzig, 1848, vol. 1, pp. 447-448. La investigación realizada por Stein en París había sido apoyada por el gobierno prusiano. Stein elaboró una concepción hegeliana de Estado y dio una explicación política al surgimiento del "proletariado": para él era consecuencia de la Revolución Francesa, en la cual el nacimiento fue sustituido por la riqueza como criterio de participación política. El proletariado era, por consiguiente, un Estado compuesto por todos los excluidos de la vida política por carecer de propiedad. Recomendaba un gobierno monárquico basado en el sufragio masculino.

34 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*: Introduction", en *MECW*, vol. 3, pp. 186-187.

35 Se pueden encontrar interpretaciones generales de las condiciones sociales y políticas de la Confederación Alemana entre 1815 y 1848 en J. J. Sheehan, *German History 1770-1866*, Oxford, 1989, 3.ª parte; D. Blackbourn, *Fontana History of Germany 1780-1918: The Nineteenth Century*, Londres, 1997, caps. 1-3; J. Sperber, *Rhineland Radicals: The Democratic Movement and the Revolution of 1848-1849*, Princeton, 1991, caps. 1-4.

36 Véase Blackbourn, *Germany*, p. 113.

37 E. Dronke, *Berlin*, Frankfurt, 1846, reimpreso en Darmstadt, 1974, p. 238.

38 Citado en Sheehan, *German History*, p. 647.

39 J. C. L. Simonde de Sismondi, *Nouveaux Principes d'Economie Politique ou de la Richesse dans ses Rapports avec la Population*, 2 vols., París, 1819, vol. 2, pp. 350 y 368 [ed. cast.: *Nuevos principios de economía política o de la riqueza de sus relaciones con la población*, Granada, Imprenta de Benavides, 1834]. Sismondi (1773-1842) nació en Ginebra en el seno de una

familia protestante que afirmaba ser descendiente de la antigua familia aristocrática pisana de los Sismondi. En un principio se declaró partidario de Adam Smith y miembro del círculo romántico formado alrededor de Madame de Staël, en Coppet. Se hizo famoso gracias a su historia en dieciséis volúmenes de las repúblicas urbanas italianas, obra comenzada en 1803 y completada en 1818. *Nouveaux Principes* de Sismondi fue el primer gran tratado que se interesó directamente por el nuevo sistema de producción textil y su relación con el empleo y el mercado mundial. Fue escrito para explicar la saturación posbélica de los mercados y fue uno de los primeros en dramatizar los efectos sociales y económicos de la producción fabril inglesa sobre la industria tradicional de algodón *(cotton-spinning)* de "Indostán" (Bengala).

[10] J. C. Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren* [Comunistas en Suiza según los papeles encontrados en posesión de Weitling], Zúrich, 1843, reimpreso en Glashütten, Taurus, 1973, p. 5.

[11] Ibid., p. 99.

[12] El príncipe Metternich (1773-1859) fue ministro de Asuntos Exteriores en Austria entre 1809 y 1821 y después canciller desde 1821 hasta 1848. Fue el organizador de la Santa Alianza, un pacto de los poderes reaccionarios contra nuevos estallidos revolucionarios tras 1815. Dentro de la Confederación Alemana fue la voz cantante contra las exigencias liberales, el desorden popular o la disidencia intelectual hasta su caída en la Revolución de 1848. Federico Guillermo IV (1795-1861) ascendió al trono de Prusia en 1840. Romántico y fundamentalista cristiano, fue un decidido opositor de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos en el período 1840-1848. Véase más adelante.

[13] Schieder, "Kommunismus", p. 486.

[14] Véanse, por ejemplo, los discursos sobre el comunismo pronunciados por Friedrich Engels y Moses Hess a los empresarios y comerciantes de Elberfeld en febrero de 1845, en *MECW*, vol. 4, pp. 243-265.

[15] Schulz, *Staats-Lexikons*, pp. 25-26.

[16] Schieder, "Kommunismus", p. 507.

[17] Citado en Sheehan, *German History*, p. 602. Carl Welcker editaba junto con Carl Rotteck los *Staats-Lexikons*, publicación que se convirtió en "una obra de referencia básica para la oposición política" durante los años anteriores a 1848 (véase nota 21). En 1830, Rotteck condenó los disturbios callejeros de Leipzig, desatados tras la noticia de la caída de la monarquía borbónica en Francia, por considerarlos "crímenes contra la comunidad sin ningún respeto por la patria y la Constitución que tienen por impulso y expresión las pasiones personales de la multitud, la energía bruta, la irracionalidad y los deseos de latrocinio". Ibid., pp. 606 y 616.

[18] El mejor estudio sobre la Asociación Educativa de Trabajadores Alemanes y de las actividades londinenses de la Liga de los Justos y de la Liga Comunista es el de Christine Lattek, *Revolutionary Refugees: German Socialism in Britain, 1840-1860*, Londres, 2002.

[19] Citado en Lattek, *Revolutionary Refugees*, p. 34.

[20] Véase F. Engels, "On the History of the Communist League", en *MECW*, vol. 26, p. 313.

[21] Véase W. Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung*, Stuttgart, 1963, pp. 29-60 y 222-224. Las ideas de Buonarroti derivaban de la guerra revolucionaria francesa de 1792. El modelo jacobino de la República Francesa debía instituirse en todas partes. La perspectiva no era nacional sino cosmopolita. Europa sería transformada a través de una conspiración internacional dirigida por un liderato jerárquico secreto, titulado Carbonaria o Charbonnerie réformée. Giuseppe Mazzini (1805-1872) dejó Carbonaria tras el fracaso de su levantamiento italiano de 1831-1832 y fundó la sociedad secreta

radical Joven Italia. A ésta le siguieron Joven Alemania y Joven Polonia, las cuales se coordinaron libremente en Joven Europa. A diferencia del modelo de Carbonaria, estos movimientos contaban con líderes democráticamente elegidos, y su denominador común eran la "fraternidad" y la "asociación" de los pueblos democráticos. El programa de Mazzini apelaba no sólo a la Revolución Francesa, sino también a un principio religioso: Cristo fue el primer profeta de la libertad, la igualdad, la humanidad y la emancipación del pueblo. El catolicismo traicionó este mensaje vendiéndolo a la monarquía. Mazzini fue la figura dominante de la política republicana italiana desde la década de 1830 hasta la de 1870.

[52] En la década de 1820 se asoció al abate Félicité de Lemennais (1782-1854) con los pensadores contrarrevolucionarios, ultramontanos y teocráticos Joseph de Maistre y Louis de Bonald. Sin embargo, evolucionó hacia el liberalismo y, después de 1830, hacia la democracia. Sostenía que la Iglesia católica romana debía defender la causa democrática. La respuesta del papa en 1832 fue una condena ("Mirari vos"). Como contestación, Lamennais dio la espalda a la jerarquía de la Iglesia y abogó por una alianza entre la democracia radical y un renovado cristianismo basado en los principios del "amor al vecino" y la justicia. Defendió constantemente la asociación y la fraternidad, si bien nunca aprobó propuestas explícitamente socialistas.

[53] *Palabras de un creyente* alcanzó las siete ediciones en pocos meses y vendió cien mil ejemplares. Fue traducido al alemán por el germano radical y judío exiliado Ludwig Börne y pronto se agotó. Weitling fue uno de los traductores de *El libro del pueblo*, que también tuvo un fuerte impacto, especialmente entre los artesanos ambulantes.

[54] Citado en Schieder, *Anfänge*, p. 268. Wilhelm Weitling (1808-1871) fue un sastre ambulante nacido en Magdeburgo. Fue el teórico más importante del primer socialismo alemán. Se unió a la Liga de los proscritos en 1836.

[55] W. Weitling, *Das Evangelium des armen Sünders, Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*, W. Schäfer (ed.), Hamburgo, 1971, p. 151.

[56] Charles Fourier (1772-1837) elaboró una teoría de la sociedad a partir de la Revolución Francesa. Se basaba en "la ciencia de la atracción pasional". Según Fourier, la "civilización" producía pobreza y miseria porque se basaba en la represión de las pasiones. En la venidera era de la "armonía", la humanidad viviría en "falansterios", comunidades minuciosamente diseñadas de alrededor de 1.620 personas en las cuales se podrían expresar y combinar todas las pasiones. En lugar de la monotonía del matrimonio y el trabajo asalariado, tendría absoluta cabida cualquier forma de sexualidad. El trabajo sería "atractivo"; se combinaría con la puesta en práctica de formas específicas de deseo. Entre las pasiones no reconocidas por la "civilización" estaba "la mariposa" –la necesidad de variedad y cambio, que se sentía "con moderación" cada hora y "con ansiedad" cada dos–. Ésta era la razón por la que las distintas actividades que conformaban una jornada en el falansterio de Fourier se dividían en períodos de dos horas. Véanse nota 2 y también C. Fourier, *The Theory of the Four Movements*, G. Stedman Jones e I. Patterson (eds.), Cambridge, 1996 [ed. cast.: *La teoría de los cuatro movimientos*, Barcelona, Barral, 1974].

[57] Weitling, *Die Menschheit*, cap. 7. Para Fourier, la armonía y la igualdad eran incompatibles.

[58] Véase W. Weitling, "Die Kommunion und die Kommunisten", *Der Hülferuf der deutschen Jugend*, n.º 3, noviembre de 1841, pp. 33-39; Schulz, *Staats-Lexikons*, pp. 47-48; Schieder, "Kommunismus", p. 478.

[59] K. Marx, "Critical Marginal Notes on the Article, 'The King of Prusia and social reform', by a Prussian", 10 de agosto de 1844, en *MECW*, vol. 3, pp. 201-202.

[60] Schieder, *Anfänge*, pp. 53-54.

[60] Karl Schapper (1812-1870) fue la figura dominante de la rama londinense de la Liga. Schapper estudió ingeniería forestal en la Universidad de Giessen, y se unió a la organización estudiantil radical, la *Burschenschaft*, en defensa de la cual fue herido en duelo. En Suiza se integró en el grupo Joven Alemania y tomó parte en la expedición de Mazzini a Saboya en 1834. Se unió a la Liga de los Justos en París y en 1838 envió un documento alternativo a Weitling en el que describía cuáles eran los objetivos de la Liga. En 1839, Schapper encontró asilo en Londres tras el fallido levantamiento de la sociedad secreta parisina, la *Société des Saisons*, en el cual se sospecha que la Liga de los Justos estuvo implicada.

Heinrich Bauer (1813-?) era zapatero y también fue miembro de la rama parisina de la Liga de los Justos. Fue expulsado de Francia en 1842 por distribuir el diario de Weitling, *Der Hülferuf*.

Joseph Moll (1812-1849), relojero de Colonia, era, como Schapper, nacionalista republicano. También llegó a Londres desde París tras el fracaso del levantamiento de 1839. Murió en el campo de batalla durante el levantamiento de Baden-Palatinado de 1849.

Sobre las memorias de Engels en torno de la Liga y sus líderes, véase su ensayo de 1885, "On the History of the Communist League", en *MECW*, vol. 26, pp. 312-331.

[62] Véase Lattek, *Revolutionary Refugees*, cap. 2; y también A. Lehning, "Discussions à Londres sur le Communisme Icarien", en Lehning, *From Buonarroti to Bakunin*, pp. 123-143; "Diskussionen im Kommunistischen Arbeiterbildungsverein, 18 de Feb. 1945-14 Jan. 1946", en *Der Bund der Kommunisten Dokumente und Materialen*, 3 vols., Berlín, Dietz, 1982-1984, vol. 1, pp. 214-238.

[63] Véase Lattek, *Revolutionary Refugees*, cap. 2.

[64] M. Hess, "Kommunistisches Bekenntniss in Fragen und Antworten", en Mönke (ed.), *Moses Hess*, pp. 367-368. Las ideas de Hess se discuten más adelante, pp. 40-42 y 87-88.

[65] Esto es bien evidente en las objeciones que Schapper le hizo a Weitling durante las discusiones que tuvo la Liga entre 1845 y 1846, en las cuales insistió en que cada uno debía tener libertad total, pero no a expensas de la libertad personal de los demás. Véase *Der Bund der Kommunisten*, vol. 1, p. 235.

[66] En la primavera de 1846, Marx, junto con Engels y un amigo belga, Philippe Gigot, creó en Bruselas un Comité de Correspondencia Comunista. El objetivo era organizar la correspondencia con socialistas y comunistas alemanes "sobre cuestiones científicas", "supervisar" los escritos populares y la propaganda socialista en Alemania y mantener en contacto a los socialistas alemanes, franceses e ingleses. Véase la carta de Marx a Proudhon invitándolo a unirse al comité (5 de mayo de 1846), en *MECW*, vol. 38, pp. 38-40. (Proudhon declinó la invitación.) Weitling se había trasladado a Bruselas y se encontró con el grupo de Marx el 30 de marzo de 1846. También había sido invitado a colaborar con el comité de Marx, pero la reunión fue tormentosa y poco cordial. Marx le pidió que defendiera su idea sobre la agitación socialrevolucionaria. De acuerdo con el relato del ruso Annenkov, que estuvo presente, antes de que Weitling terminase, Marx interrumpió con impaciencia, afirmando que no se podía tomar en serio la realización inmediata del comunismo, pues primero debía haber un periodo de dominio burgués, y que nunca se lograría establecer el comunismo a partir de los cuarenta mil bandidos de Weitling o a partir de la construcción de una nueva sociedad basada en la virtud cristiana. Existe un relato gráfico del enfrentamiento de Marx con Weitling, basado en el testimonio de Annenkov, en B. Nicolaievsky y Otto Maenchen-Helfen (comps.), *Karl Marx: Man and Fighter*, Londres, 1973, pp. 121-128.

Marx no denunció públicamente a Weitling, si bien insistió en que debía ser un "embaucador" del Partido Comunista o del Socialista. En consecuencia, se decidió emprender un ataque público contra Hermann Kriege, amigo íntimo y seguidor de Weitling, con el

argumento de que Kriege no era "comunista" y que su línea era "extremadamente comprometedora con el Partido Comunista", una afirmación extraordinaria, dado que no había "Partido Comunista". Véase *MECW*, vol. 6, p. 35. Muchos miembros de la Liga de los Justos consideraron esta acción dura y sectaria.

67 Schapper a Marx, 6 de junio de 1846, en *Der Bund der Kommunisten*, vol. 1, p. 348.

68 Véase anón. (W. Wolf y K. Schapper), "A Circular of the First Congress of the Communist League to the League Members, 9 June 1847", en *MECW*, vol. 6, p. 594.

69 Engels a Marx, 23-24 de noviembre de 1847, en *MECW*, vol. 38, pp. 146-149.

70 *MECW*, vol. 6, p. 576.

71 Sobre los detalles de estos préstamos, véase Andréas, *Le Manifeste Communiste*, pp. 1-4.

72 Una clasificación útil de las principales corrientes de interpretación es la de J. D. Hunley, *The Life and Thought of Friedrich Engels*, New Haven, 1991, cap. 3.

73 Estas similitudes se explican en T. Carver, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*, Brighton, 1983, pp. 80-83.

74 Sobre Strauss, Bruno Bauer y los Jóvenes Hegelianos, véase el apartado "Los Jóvenes Hegelianos".

75 Engels a su compañero de escuela Friedrich Graeber, 8 de abril de 1839, en *MECW*, vol. 2, p. 422.

76 Véase "Shelling on Hegel", "Schelling and Revelation" y "Schelling, Philosopher in Christ, or the Transfiguration of Worldly Wisdom into Divine Wisdom", en *MECW*, vol. 2, pp. 180-264. F. J. W. von Schelling (1775-1854) había sido compañero de estudios y amigo de Hegel, y fue de Schelling de quien Hegel adoptó al principio la idea de "absoluto". Gracias a Schelling, Hegel se aseguró en 1801 el cargo de Privatdozent (profesor sin salario) en la Universidad de Jena. Tras un cierto distanciamiento, Hegel rompió definitivamente con Schelling en 1807 cuando aquél negó públicamente la idea de absoluto en su *Fenomenología del espíritu*.

Engels fue consciente del drama, pero no comprendió la seriedad del desafío de Schelling al núcleo argumentativo filosófico de Hegel. Sobre la importancia filosófica de Schelling para los Jóvenes Hegelianos, véase la nota 135.

77 Véase F. Engels, "Alexander Jung, 'Lectures on Modern German Literature'", en *MECW*, vol. 2, p. 289.

78 "The insolently threatened yet miraculously rescued Bible or the Triumph of Faith", en *MECW*, vol. 2, p. 335.

79 Como se verá en el caso de Proudhon, el papel crucial de Moses Hess (1812-1875) en la génesis de la teoría del comunismo de Marx con frecuencia ha sido obviado en la tradición marxista del siglo XX. Era conveniente, aunque no históricamente acertado, asociar a Hess con las doctrinas del "Verdadero socialismo", atacadas en la tercera sección del *Manifiesto*. Hess siguió siendo comunista y a principios de la década de 1860 colaboró con Lassalle en la formación de su nueva Federación General de Trabajadores Alemanes, el fundamento de toda la socialdemocracia organizada de Europa. Inspirado en Mazzini y en la lucha por la unificación italiana, Hess escribió su libro más famoso, *Rom und Jerusalem, die Nationalitätsfrage* [Roma y Jerusalén, la cuestión de la nacionalidad], Leipzig, 1862, en el que presentó un argumento pionero sobre una patria nacional para los judíos. Véase el ensayo de Isaiah Berlin, "The life and opinions of Moses Hess", en I. Berlin, *Against the Current Essays in the History of Ideas*, Oxford, 1981, pp. 213-252 [ed. cast.: *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992].

80 Véase Mönke (ed.), *Moses Hess*, pp. 6-66.

81 August Cieszkowski (1814-1894), heredero de una rica, cultivada y aristocrática familia polaca, se educó en Cracovia y luego en Berlín, donde estuvo especialmente influido por

los hegelianos liberales Eduard Gans y Carl-Ludwig Michelet. Además de los *Prolegómenos*, Cieszkowski participó en los (viejos) debates hegelianos sobre la naturaleza de Dios y la inmortalidad, y en contra de la "filosofía de la revelación" de Schelling. En la década anterior a 1848, sin embargo, residió la mayor parte del tiempo en París, donde su libro sobre el dinero, *Du crédit et de la circulation* (1839), se convirtió en una de las fuentes de la *Philosophie de la misère* de Proudhon. Después de 1848 regresó a Posen, en la provincia prusiana de Polonia, donde se involucró activamente en política. Su principal obra, *Padre Nuestro*, una tentativa de construir una interpretación utópica a partir de la lectura esotérica del Padre Nuestro inspirada por la profecía joaquinista, de la lectura milenarista de Hegel y de la *Educación de la raza humana* de Lessing, quedó inacabada tras su muerte. Se puede encontrar una traducción abreviada de los *Prolegómenos* de Cieszkowski y una historia de su vida y obra en A. Liebich (comp.), *Selected Writings of August Cieszkowski*, Cambridge, 1979, pp. 49-82 y pássim.

82 Véase M. Hess, "The Philosophy of the Act", en A. Fried y R. Sanders (comps.), *Socialist Thought, A Documentary History*, Edimburgo, 1964, pp. 249-275.

83 "Die europäische Triarchie", en Mönke (ed.), *Moses Hess*, pp. 159-160.

84 "Über eine in England bevorstehende Katastrophe", *Rheinische Zeitung*, n.º 177, 26 de junio de 1842, en Mönke (ed.), *Moses Hess*, pp. 183-185; F. Engels, "The internal crises", *Rheinische Zeitung*, n.º 343, 9 de diciembre de 1842, en MECW, vol. 2, pp. 370-372.

85 F. Engels, "Progress of Social Reform on the Continent", *New Moral World*, 18 de noviembre de 1843, en MECW, vol. 3, p. 406.

86 F. Engels, "The Progress of Social Reform", en MECW, vol. 3, pp. 393 y 407.

87 Véase F. Engels, "Outlines of a Critique of Political Economy", en MECW, vol. 3, pp. 418-444; este ensayo, junto con otra crítica contra la obra *Past and Present* de Thomas Carlyle, apareció en el único número de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Francoalemanes), editado por Marx y Arnold Ruge, y dejó una profunda impresión en Marx; véase el apartado "Del republicanismo al comunismo".

88 Thomas Carlyle (1795-1881) fue el crítico social más importante de Gran Bretaña en las décadas de 1830 y 1840. Su ensayo "Cartismo" (1839) y su libro *Past and Present*, Londres, 1843, dieron lugar a un debate sobre lo que los contemporáneos denominaban "la situación de la cuestión inglesa". Carlyle se inspiró profundamente en Goethe, Herder y la literatura romántica alemana.

89 Véase F. Engels, "Outlines", en MECW, vol. 3, pp. 423-424; "The Condition of England. I. The Eighteenth Century", 31 de agosto de 1844, en MECW, vol. 3, pp. 475-476 y 485.

90 Véase G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Nueva York, 1956, parte IV, sección 1, "The Elements of the Christian German World", pp. 347-411. Estas lecciones comenzaban con un desarrollo de la sección sobre historia mundial de *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, 1991, pp. 371-380. Hegel publicó *The Philosophy of Right* en 1821. *The Philosophy of History*, elaborada a partir de apuntes tomados por estudiantes, fue publicada tras la muerte de Hegel por Eduard Gans. Sobre Gans, véanse pp. 115-117.

91 F. Engels, "The Eighteenth Century", en MECW, vol. 3, pp. 475-476.

92 F. Engels, "The Condition of England. *Past and Present* by Thomas Carlyle, London, 1843", *Deutsch-Französische Jahrbücher*, en MECW, vol. 3, p. 464.

93 Sobre las ideas de Feuerbach, véase el apartado "Los Jóvenes Hegelianos".

94 F. Engels, "The Condition of the Working Class in England. From Personal Observation and Authentic Sources", en MECW, vol. 4, p. 526.

95 F. Engels, "Outlines", en MECW, vol. 3, pp. 421 y 424.

96 F. Engels, "Rapid Progress of Communism in Germany", en MECW, vol. 4, p. 235.

97 F. Engels, "Speeches in Elberfeld", en MECW, vol. 4, pp. 243-265.

[98] Sobre los contactos de Engels con los owenistas de Manchester, véanse G. Stedman Jones, "Frederick Engels", en *The New Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; G. Claeys, *Machinery, Money and the Millennium; From Moral Economy to Socialism, 1815-1860*, Princeton, 1987, pp. 166-184.

[99] Sobre la admiración de Engels por Fourier, véase F. Engels, "A Fragment of Fourier's on Trade" (1845-1846), en *MECW*, vol. 4, pp. 613-645; y sobre su aprecio posterior, F. Engels, "Socialism: Utopian and Scientific", 1880, en *MECW*, vol. 24, pp. 292-293.

[100] F. Engels, "Progress of Social Reform on the Continent", en *MECW*, vol. 3, p. 393.

[101] F. Engels, "The Principles of Communism", en *MECW*, vol. 6, p. 350.

[102] Ibid.

[103] F. Engels, "The Condition", en *MECW*, vol. 4, p. 525; F. Engels, "Speeches in Elberfeld", 8 de febrero de 1845, en *MECW*, vol. 4, p. 252; F. Engels, "Description of Recently Founded Communist Colonies still in Existence", 1844-1845, en *MECW*, vol. 4, pp. 214-228; F. Engels, "Principles of Communism", en *MECW*, vol. 6, p. 351.

[104] Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864), antiguo estudiante de ingeniería en la École Polytechnique, se convirtió en uno de los dos "padres" de la iglesia saint-simoniana fundada tras la muerte de Saint-Simon en 1825. En 1828-1829, los saint-simonianos elaboraron un sistemático corpus de enseñanzas del maestro en forma de lecciones bisemanales, conocido como *Doctrine of Saint-Simon. An Exposition. First Year, 1828-1829*, trad. G. Iggers, Boston, 1958. La iglesia saint-simoniana se consideraba sucesora de la Iglesia católica e imitaba su organización jerárquica. Además de sus enseñanzas científicas y socioeconómicas, bajo el liderato de Enfantin anunció una nueva doctrina sexual (de hecho principalmente inspirada por Fourier): "La rehabilitación de la carne". Esto provocó un cisma y Bazard, el otro "padre" de la Iglesia, abandonó. Con lo que quedaba de la "familia" saint-simoniana, Enfantin se retiró a su propiedad en Menilmontant, donde la vida estaría guiada por directrices comunitarias hasta que se encontrara una "madre" de la Iglesia para que se sentara al lado del "padre". El escándalo y la notoriedad derivados de este experimento tuvieron repercusión internacional. Enfantin y el economista Michel Chevalier fueron enviados a prisión acusados de ofender la moralidad pública. Pero después de su liberación, volvió a comenzar la búsqueda de una "madre", lo que llevó a Enfantin y a sus seguidores a Turquía y Egipto, donde también intentaron interesar a las autoridades en la construcción del canal de Suez. Más tarde, en la década de 1830, tras un período en Argelia, Enfantin se convirtió en empresario de fundición de raíles y en director de la línea París-Lyon-Mediterráneo. Siguió promulgando la doctrina saint-simoniana, tanto en su dimensión práctica como espiritual, hasta su muerte. La *Doctrina de Saint-Simon* y la comunidad de Enfantin en Menilmontant fueron cruciales para que el socialismo recibiera por primera vez la atención de la Europa ilustrada.

[105] Las pruebas de la especificidad de la interpretación del comunismo hecha por Marx no sólo se encuentran en el *Manifiesto*, sino que también se pueden extraer de la comparación entre los escritos de ambos autores en los cinco años anteriores. Es posible que los *Principios* de Engels incorporaran las interpretaciones de la Liga de los Justos en mayor medida que el borrador final. De la misma manera, tal vez Engels haya participado en la composición del borrador definitivo. Son sólo conjeturas. Lo que no se puede mantener es que las diferencias entre los *Principios* y el *Manifiesto* sólo sean formales.

[106] Sobre la personalidad y las capacidades de Marx se suele citar la opinión inicial de Moses Hess: "Imagine a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing y Hegel fundidos en una persona –digo fundidos, no yuxtapuestos– y tiene al doctor Marx" (Moses Hess a Berthold Auerbach, 2 de septiembre de 1841); se mencionan menos, aunque no sean necesariamente incompatibles, los posteriores y más desencantados juicios de Heine. En una conversación

con Moritz Carriere en 1851, en la que salió a relucir el nombre de Marx, le dijo a su interlocutor: "Cuando todo está dicho y hecho, un hombre no es gran cosa si sólo sirve de hoja de afeitar". Su opinión, recogida en 1854 en sus *Confesiones*, era respetuosa, pero no demasiado cálida: "Los líderes más o menos ocultos de los comunistas alemanes son grandes lógicos, el más poderoso de ellos procede de la escuela de Hegel; y son, sin duda, los pensadores más capaces y las personalidades más enérgicas de Alemania. Estos doctores revolucionarios y sus discípulos despiadadamente dispuestos son los únicos hombres de Alemania que poseen algo de vida; y es, me temo, a quienes pertenece el futuro". Sólo resta añadir, sin embargo, que la relación entre Marx y Heine se había envenenado tras el descubrimiento de que Heine había recibido en secreto dinero del gobierno de Luis Felipe. Véase S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, Oxford, 1976, pp. 25 y 150-151.

[107] Sobre la importancia de los estudios de Marx como estudiante de derecho, véase D. R. Kelley, "The Metaphysics of Law: an Essay on the young Marx", en *American Historical Review*, n.º 83, 1978, pp. 350-367. La disputa entre Savigny y Gans y su importancia en la formación de la concepción del comunismo de Marx se analiza en el apartado "La economía política y 'La verdadera historia natural del hombre'".

[108] K. Marx, "Letter from Marx to his Father", 10-11 de noviembre de 1837, en *MECW*, vol. 1, p. 18.

[109] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, A. W. Wood (ed.), Cambridge, 1991, párrafos 45 y 46, pp. 76-78.

[110] La "era reformista" prusiana (1807-1819), vinculada a los ministerios de Stein y Hardenberg, fue puesta en marcha tras la catastrófica derrota de Prusia a manos de Napoleón en las batallas de Jena y Auerstadt en 1806. Sus principales objetivos eran el incremento de la efectividad del ejército y el reforzamiento de la maquinaria de gobierno. Las reformas incluían la introducción de la conscripción, la emancipación del campesinado, la eliminación de las distinciones y los privilegios corporativos, la emancipación de los judíos, la liberalización de la actividad económica, la introducción del autogobierno municipal, la reforma total del sistema educativo y la creación de la Universidad de Berlín.

El mejor estudio sobre Hegel y el movimiento hegeliano es el de J. E. Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge, 1980.

[111] Como resultado del Congreso de Viena, Renania y Tréveris, la ciudad en donde creció Marx, pasaron a formar parte de Prusia.

[112] Sobre la recepción de la filosofía de Hegel en Alemania en las décadas de 1780 y 1790, véase F. Beiser, *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, 1987; en relación con el surgimiento del spinozismo y la idea de "nihilismo", ibíd., caps. 1 y 2, pp. 30-31.

[113] La ecuación entre razón y protestantismo se infirió de la idea luterana de sacerdocio de todos los creyentes. Los católicos creían que la relación entre Dios y el creyente individual estaba mediada por la autoridad de la Iglesia y el sacerdocio. Los protestantes pensaban que la relación entre Dios y el individuo era directa. Los creyentes sólo debían guiarse por las Escrituras, una de las razones por la que la crítica filosófica e histórica a la Biblia tuvo mayor impacto en los países protestantes. Pero esta doctrina, *sola scriptura*, no estaba libre de ambigüedad, dado que los textos siempre debían ser interpretados. Por tanto, desde tiempos de Lutero, los protestantes habían disentido sobre la importancia relativa de la autoridad textual, la razón y la pureza de corazón en la formación del juicio del creyente individual. El cristianismo de Hegel tenía una vena milenaria que probablemente adquirió del protestantismo pietista de su nativa Württemberg. Véase, L. Dickey, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge, 1987.

[114] En 1783, J. G. Hamann (1730-1788) atacó la concepción kantiana de razón. La razón, sostenía, no tenía existencia autónoma salvo en la medida que estaba encarnada en el lenguaje y la acción. Dado que su principal encarnación era el lenguaje, era específica de culturas concretas y épocas determinadas.

[115] En la interpretación de Hegel, el error de la Revolución Francesa fue imaginar que era posible la reforma política sin reforma religiosa. Había demostrado que era imposible reconciliar una Constitución basada en la razón con una Iglesia basada en la autoridad. Véase, por ejemplo, *Hegel's Philosophy of Mind (Enciclopedia Part III)*, W. Wallace (trad.), Oxford, 1971, párrafo 552, p. 287.

[116] Véase Toews, *Hegelianism*, p. 66.

[117] El optimismo inicial de Hegel sobre el carácter progresista del acuerdo posbélico es manifiesto en el primer conjunto de lecciones que dio en Heidelberg entre 1817 y 1818. Véase Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, M. Stewart y P. C. Hodgson (eds.), Berkeley, 1996. El cambio hacia la reacción se desató tras el asesinato del poeta reaccionario August von Kotzebue a manos de un estudiante radical que pensó que se trataba de un agente zarista. Metternich, preocupado por el avance del liberalismo en Prusia, aprovechó la ocasión para convocar una reunión de los poderes continentales en Carlsbad en agosto de 1819. De esta reunión resultó el Decreto de Carlsbad, que impuso una severa censura a los académicos y a sus publicaciones. Hegel acababa de terminar un borrador de su *Filosofía del derecho*, pero lo retiró y lo revisó con el fin de escapar a la censura.

[118] Véase G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* [Hegel visto en los informes de sus contemporáneos], Hamburgo, 1970, p. 235. Es probable que Heine recogiera esta historia de su amigo Eduard Gans, en vez de protagonizarla él mismo, como afirmaba.

[119] En una serie de artículos sobre la crisis del Acta de Reforma inglesa, escrita en 1831 en la oficial *Gaceta del Estado Prusiano*, Hegel comenzaba aceptando que la reforma era necesaria para llevar la "justicia e imparcialidad" a la representación parlamentaria en lugar de "las anomalías y las desigualdades más extrañas y fortuitas que prevalecen en el presente". Sin embargo, su preocupación ante la debilidad constitucional del monarca inglés en comparación con la racionalidad de la Corona en Prusia se agudizó paulatinamente hasta terminar temiendo todo intento de reforma por la posibilidad de que concluyera en una revolución. Véase G. W. F. Hegel, "The English Reform Bill", en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Writings*, Oxford, 1964, pp. 295-330. Mientras escribía la última entrega de este ensayo, Hegel enfermó y murió de cólera.

[120] Sobre la política confesional de Federico Guillermo III y Altenstein, véase C. Clark, "Confessional policy and the limits of State action: Frederick William III and the Prussian Church Union 1817-1840", en *Historical Journal*, 39:4 (1996), pp. 985-1004.

[121] Sobre la posición de Hegel en estas cuestiones, véase en especial *Elements of the Philosophy of Right*, párrafo 270, pp. 290-304.

[122] D. F. Strauss (1808-1874), *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tubinga, 1835-1836. Strauss era hijo de un minorista de la corte real de Württemberg. Sobre Strauss, véase Toews, *Hegelianism*, pp. 165-175 y 255-288; H. Harris, *David Friedrich Strauss and his Theology*, Cambridge, 1973; M. C. Massey, *Christ Unmasked: The Meaning of the Life of Jesus in German Politics*, Chapel Hill, 1983.

[123] Antes de Strauss resultaba normal asumir que los Evangelios poseían una base factual. El hombre primitivo adscribía a las fuerzas sobrenaturales los fenómenos naturales que no entendía, una interpretación popularizada por Hume. El problema para los racionalistas había sido cambiar lo factual por lo sobrenatural y dar explicaciones naturalistas a los milagros. Pero Strauss sostenía que, incluso como relato histórico, la vida evangélica de Jesús era imposible. Los evangelistas eran "testigos, no de hechos exteriores, sino de ideas". La

historia de los Evangelios era, por tanto, producto de "un inconsciente proceso mitologizante"; discurso y acción fueron sustituidos por pensamiento; las ideas religiosas y filosóficas se presentaban de forma histórica. Los mitos surgieron lentamente y se asentaron treinta años después de la muerte de Jesús. Su contenido estaba conformado por una imagen del Mesías basada en el Viejo Testamento y ya aceptada por el pueblo. Por esta razón, muchos de los milagros realizados por Jesús eran idénticos a los de Moisés, Elías y Eliseo. En la interpretación de Strauss, los Evangelios eran estructuras compositivas creadas por una tradición posterior, a partir de dichos que originalmente pertenecían a diferentes tiempos y circunstancias. Su objetivo era representar un Mesías que cumpliera las expectativas apocalípticas por entonces presentes en el pueblo judío.

[124] Strauss, tras sufrir una crisis de confianza entre 1837 y 1838 durante la cual intentó adoptar una postura más acomodaticia, reiteró sus argumentos originales en 1838-1839. En dicho año fue nombrado profesor de teología en Zúrich, pero tras una crisis desatada como consecuencia de su nombramiento se retiró con la mitad de su salario. Aunque durante el resto de su carrera escribió con prolijidad, nunca conseguiría acceder a otro cargo universitario. En *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* [La fe cristiana en su desarrollo histórico y en conflicto con la ciencia moderna], 2 vols., Tubinga, 1840-1841, y en obras posteriores, Strauss intentó reemplazar el cristianismo por una forma de humanismo más apropiada a la elite cultural. A pesar de su postura anticristiana y de su papel central en la formación de los Jóvenes Hegelianos, la postura política de Strauss continuó siendo conservadora. Pronto recibió críticas desde la izquierda por parte de Ruge, Feuerbach y los *Hallische Jahrbücher*, al tiempo que Bruno Bauer criticaba su obra, primero en calidad de ortodoxo hegeliano y, luego, tras 1840, como representante de la izquierda de los Jóvenes Hegelianos. En consecuencia, en 1841 Strauss rompió sus relaciones con los Jóvenes Hegelianos, quejándose de que en la crítica radical al cristianismo él era un Colón desplazado por Américo Vespucio.

[125] Arnold Ruge (1802-1880) fue un activista del movimiento estudiantil, el *Burschenschaft*, a principios de la década de 1820, razón por la cual fue encarcelado durante seis años. En la década de 1830, enseñó en calidad de *Privatdozent* en la Universidad de Halle, donde en 1837 fundó *Hallische Jahrbücher*, el principal periódico del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, seguido desde 1841 hasta 1843 por los *Deutsche Jahrbücher*, después de que la dictadura lo obligara a trasladar el periódico a Sajonia. Tras la obligada clausura de este periódico en 1843 por orden del gobierno prusiano, se desplazó a París. Rompió con Marx sobre la cuestión del socialismo. En 1848 fue miembro radical de la asamblea de Francfort, tras lo cual se exilió en Inglaterra, asentándose en Brighton. Años más tarde, sin embargo, fue un decidido partidario de la unificación bismarckiana de Alemania.

[126] Bruno Bauer (1809-1882) fue uno de los cuatro hijos de un pintor de porcelana de los talleres reales de Charlottenburg. Entró en la Universidad de Berlín para estudiar teología en 1828, fue un estudiante brillante, premiado por un ensayo sobre estética. Durante los años 1834-1839, enseñó como *Privatdozent* en Berlín y fue considerado uno de los hegelianos ortodoxos más dotados, defensor acérrimo de la armonía entre Hegel y el cristianismo. Fue elegido para editar las lecciones de Hegel sobre religión contra la opinión del hijo de éste, quien lo consideraba demasiado conservador.

[127] La interpretación de Bauer, en la cual cada detalle del Evangelio debía estar en consonancia con la "idea absoluta", lo situó ante insolubles retos tales como demostrar la necesidad metafísica del nacimiento de la Virgen. La interpretación fue descartada por Strauss por considerarla "la obra descabellada de un chupatintas".

[128] El argumento sobre Marcos se relacionaba con los descubrimientos realizados a finales de la década de 1830 por dos especialistas alemanes en la Biblia, C. H. Weisse, *Die evangelische*

Geschichte kritish und philosophisch bearbeitet [Un estudio crítico y filosófico de la historia evangélica], 2 vols., Leipzig, 1838; y C. G. Wilke, *Der Urevangelist* [El evangelista original], Dresde y Leipzig, 1838. Sus argumentos se evalúan en A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1906), Londres, 2000, cap. 10 [ed. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, Edicep, 2002].

119 El punto débil del uso radical de la interpretación de Marcos (que la historia evangélica era creación literaria de un único autor) era la existencia de numerosas repeticiones inexplicables en el texto. El único modo de soslayar este problema era distinguir entre un supuesto Marcos de Ur e interpolaciones posteriores. En 1841, Bauer dejó abierta la cuestión de si había habido un Jesús histórico, a quien la primera Iglesia cristiana había adscrito el mesianismo. El tema sería determinado a través del análisis de las Cartas de San Pablo. Pero en la década siguiente, se vio cada vez más atrapado en la idea de que Jesús era una invención puramente literaria, un producto de la imaginación de la primitiva Iglesia cristiana, idea que defendió en *Kritik der Evangelien* [Crítica de los Evangelios], 2 vols., Berlín, 1850-1852, aunque sin apoyatura histórica seria, pues la obra sólo pretendía ser un prolegómeno a otra futura. En la obra definitiva de Bauer, *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Grichentum* [Cristo y los césares: el origen del cristianismo desde la civilización grecorromana], publicada en Berlín en 1877, el uso de erudición histórica y textual fue extremadamente arrogante. En este trabajo, Bauer sostenía que la postura cristiana hacia el mundo, perfilada en las palabras de Pablo, era una invención del estoico Séneca. Este estoicismo había nacido de la desesperación ante la incapacidad para pensar e influir en el mundo de Nerón y Domiciano y se agudizó tras la introducción de elementos neoplatónicos mezclados con el judaísmo grecorromano de Filón y Josefo.

120 En 1864, tras el éxito clamoroso de la obra editada en Francia un año antes por Ernest Renan, *Life of Jesus*, Strauss publicó *Das leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* [Una vida de Jesús para el pueblo alemán], Leipzig, 1861 [ed. cast.: *Vida de Jesús*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1999]; se trataba de una obra en la que abandonaba todo atisbo de hegelianismo, además de la fuerte vinculación que anteriormente había establecido entre Jesús y la escatología judía del Antiguo Testamento. En otros aspectos repetía sus posiciones originales, adoptando una postura hostil hacia gran parte de la erudición posterior. En particular, renunció a toda obra (incluyendo la de su viejo enemigo Bruno Bauer) que defendiera la prioridad cronológica del Evangelio según San Marcos. Comparó esta idea con el disparate contemporáneo sobre "la música del futuro" (Wagner) y el movimiento antivacunación. Esto ayuda a explicar el ataque de Nietzsche, "David Strauss the Confessor and the Writer", en *Unfashionable Observations*, Stanford, 1995, pp. 1-83, donde Strauss aparecía como epítome del "filisteísmo educado". Nietzsche elaboró el ensayo para regalárselo a Wagner con motivo de su cumpleaños el 22 de mayo de 1873.

121 B. Bauer, *The Trumpet of the Last Judgement Against Hegel the Atheist and Anti-Christ: An Ultimatum*, L. Stepelevich (trad.), Nueva York, Lewiston, 1989, pp. 189-190.

122 La mayoría de los estudios se centra casi exclusivamente en el radicalismo religioso de Bauer y asume que carecía de una filosofía política coherente. Un importante correctivo a esta interpretación es el de D. Moggach, "Bruno Bauer's Political Critique 1840-1841", en *Owl of Minerva*, 27:2, primavera de 1996, pp. 138-154. Bauer continuó siendo un comprometido republicano, si no un demócrata, hasta el fracaso de las revoluciones de 1848.

123 Véase A. Ruge, "Hegel's *Philosophy of Right* and the Politics of our Times" (1842), en L. S. Stepelevich (comp.), *The Young Hegelians: an Anthology*, Cambridge, 1983, pp. 211-237.

124 El tono de los ataques de Ruge contra la reputación política de Kant y Hegel repetía el que en la década de 1830 fue utilizado por los Jóvenes Alemanes contra Goethe y Weimar. Heine ironizó a expensas de "el Júpiter alemán", el cual, "si se pusiera de repente erecto",

"haría añicos la bóveda del Templo", "de manera que se quedaría tranquilamente sentado, permitiendo que se lo adorara y se lo perfumara con incienso".

[135] La importancia dada por Schelling en su crítica a Hegel a la primacía de la existencia sobre la razón y a la factualidad del mundo tuvo cierta relevancia. Se ha afirmado que algunos de los aspectos de su interpretación anticipaban a Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Más inmediatamente, fue una fuente reconocida en la creciente crítica contra Hegel por parte de los propios Jóvenes Hegelianos durante 1842 y 1843. Además de Ruge, Marx también atacó a Hegel en 1843 por su "misticismo panteísta lógico [...], la filosofía del derecho no es el verdadero centro del interés sino la lógica".

Pero cualquiera que fuera el atractivo de la crítica de Schelling, sus efectos se difuminaron ante la hostilidad casi unánime hacia los detalles de su "filosofía positiva" y hacia su promoción oficial por parte del círculo que rodeaba al nuevo rey prusiano. La reacción de Kierkegaard fue ejemplar. Si bien al principio se mostró entusiasta, pronto comentó: "Schelling dice tonterías intolerables". Véanse K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", en *MECW*, vol. 3, pp. 7 y 17; S. Kierkegaard, *Journals*, A. Dru (ed.), Londres, 1938, p. 102; K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Nueva York, 1964, pp. 115-121.

[136] Sobre los Jóvenes Hegelianos, véanse Toews, *Hegelianism*; D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969.

[137] K. Marx, "Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature", en *MECW*, vol. 1, pp. 30, 72, 85 y 492.

[138] Los promotores de la *Rheinische Zeitung* fueron Ludolf Camphausen y Gustav Mevissen, destacados cabecillas de los ministerios reformistas liberales de 1848. En un principio al gobierno le agradó la idea de un nuevo periódico de Renania, apoyado por hombres de negocios protestantes y favorable al Zollverein (la unión aduanera), al liderazgo prusiano en Alemania y a las políticas pro prusianas en la provincia. Los hombres de negocios, que crearon una sociedad anónima para fundar el periódico, invitaron a Friedrich List, famoso promotor de ferrocarriles y del proteccionismo alemán, para que fuera su primer editor. No obstante, List se echó atrás, por lo que la dirección editorial pasó a los Jóvenes Hegelianos, primero a Adolf Rutenberg y luego a Karl Marx.

[139] Véase Toews, *Hegelianism*, p. 314.

[140] K. Marx, "The leading article in no. 179 of the *Kölnische Zeitung*", *Rheinische Zeitung*, 10 de julio de 1842, en *MECW*, vol. 1, p. 202.

[141] Sobre "el partido religioso", véase Marx a Ruge, 27 de abril de 1842, en *MECW*, vol. 1, p. 390; sobre los "Libres", véase Marx a Ruge, 30 de noviembre de 1842, en *MECW*, vol. 1, pp. 393-395; sobre los *Synoptiker* de Bauer, véase K. Marx, "Yet another word on *Bruno Bauer und die Akademische Lehrfreiheit*, by Dr. O. F. Gruppe, Berlin, 1842", *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 16 de noviembre de 1842, en *MECW*, vol. 1, pp. 210-214.

[142] K. Marx, "Debates on the Freedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates", *Rheinische Zeitung*, 19 de mayo de 1842, en *MECW*, vol. 1, pp. 171, 175 y 180; K. Marx, "Debates on the Law of Thefts of Wood", *Rheinische Zeitung*, 3 de noviembre de 1842, en *MECW*, vol. 1, p. 262.

[143] K. Marx, "Debates on Freedom of the Press", *Rheinische Zeitung*, 12, 15 de mayo de 1842, en *MECW*, vol. 1, pp. 154 y 165; K. Marx, "The Leading Article in no. 179 of the *Kölnische Zeitung*", *Rheinische Zeitung*, 10 de julio de 1842, en *MECW*, vol. 1, pp. 195-200.

[144] Se trataba de *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Francoalemanes), cuyo primer y único número apareció en París a principios de 1844.

[145] Theodore Dézamy (1803-1850) fue uno de los principales comunistas babouvistas de Francia a principios de la década de 1840. Exhortó a los proletarios a combatir contra sus "opresores" y fue conocido en su época como uno de los "violentos", "materialistas" o "inmediatos". Fue uno de los organizadores del primer banquete comunista en Belleville el 1 de julio de 1840.

[146] K. Marx, "Letters from the *Deutsch-Französische Jahrbücher*", marzo, mayo y septiembre de 1843, en *MECW*, vol. 3, pp. 137 y 143-144.

[147] En esta etapa, el modelo de radicalismo de clase media de Marx derivaba principalmente del famoso panfleto del abad Sieyès, *¿Qué es el tercer Estado?*, el cual en 1789 había puesto a Francia ante una tesitura claramente revolucionaria con la respuesta (en palabras de Marx): "No soy nada y lo seré todo". El otro precedente, más reciente, de la implicación de la clase media en la revolución tenía que ver con julio de 1830, momento en el cual la resistencia generalizada contra el decreto de prensa de Carlos X desembocó en su abdicación y huida. El levantamiento parisino de tres días de duración que provocó la caída de Carlos X fue conmemorado en el famoso cuadro de Delacroix *Libertad guiando a un burgués y a un trabajador en una barricada*. Sin embargo, los informes sobre los muertos y heridos sugieren que se trató de una lucha protagonizada principalmente por artesanos. En Alemania no sólo la opinión gubernamental era compartida por la mayoría de las clases medias de las pequeñas ciudades del norte, sino que era muy poco probable que la supresión de la anticristiana *Rheinische Zeitung* suscitara una amplia indignación en la abrumadoramente católica Renania.

[148] Anón. (E. Bauer y F. Engels), "The Insolently Threatened Yet Miraculously Rescued Bible", en *MECW*, vol. 2, pp. 313-352; Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843, en *MECW*, vol. 1, p. 400.

[149] Citado en Moggach, "Bruno Bauer's Political Critique 1840-1841", p. 149.

[150] Sobre el Manto Sagrado de Tréveris, véase B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846* [Una historia exhaustiva de las batallas del partido en Alemania durante los años 1842-1846], Charlottenburg, 1847, vol. 3, pp. 229 y ss. Citado en Stepelevich (trad.), *The Trumpet*, p. 48.

En la década de 1850, Bauer se mostró cada vez más preocupado por el creciente poder de Rusia, considerado desde la perspectiva nacionalista alemana. Pensaba que Alemania era un líder predestinado, si bien ridiculizado por Occidente. Al mismo tiempo, su desprecio hacia la democracia y su hostilidad hacia el judaísmo devinieron cada vez más agudos y desenfrenados, especialmente tras convertirse en ayudante de Hermann Wagener, editor del ultraconservador *Kreuzzeitung* (Diario de la Cruz), puesto que ocupó desde 1859 a 1866.

Entre 1866 y el año de su muerte, 1882, Bauer gestionó una granja en el suburbio berlinés de Rixdorf, con el principal objetivo de ayudar a las hijas huérfanas de su hermano. A pesar de su miserable existencia en "un yermo, una estupidez escénica, que sólo pudo ser inventada por las fantasías más atrevidas de un Gogol", continuó trabajando intelectualmente. Según la retrospectiva de Nietzsche en *Ecce Homo*, tras su ataque en 1873 contra Strauss, Bauer fue el "lector más atento" de Nietzsche, incluso fue "su único público". En un establo convertido en improvisado estudio, escribió una serie de obras sobre la Antigüedad tardía y los comienzos del cristianismo que pone de manifiesto su constante deseo de convertirse en el Gibbon del siglo XIX. El último ensayo de Bauer, de 1882, un artículo sobre el clasicista Karl Philippe Moritz, llegó a publicarse en el *Internationale Monatsschrift* (Cuatrimestral Internacional), un periódico que combinaba la estética wagneriana, la filosofía nietzscheana, el nacionalismo, el ateísmo y el antisemitismo. Sobre los últimos años de la vida de Bauer, véase la introducción de Stepelevich a *La trompeta* de Bauer.

[151] Ruge a Marx, marzo de 1843; A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844 (reimpreso en Leipzig, 1973), pp. 102-103.

[152] K. Marx, "In Connection with the Article 'Failures of the Liberal Opposition in Hanover'", *Rheinische Zeitung*, 8 de noviembre de 1842, en *MECW*, vol. 1, p. 265.

[153] K. Marx, "Contribution to Critique of Hegel's *Philosophy of Law*: Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 187. Confunde el hecho de que *Elements of the Philosophy of Law* y *Elements of the Philosophy of Right* sean traducciones diferentes del título de la misma obra de Hegel. El cambio de Marx hacia el comunismo fue, de acuerdo con Arnold Ruge, la principal razón de la ruptura entre los dos editores y la clausura de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* tras su primer número. Ruge afirmaba que entre septiembre de 1843 y la primavera de 1844, Marx se había resistido al "socialismo craso", criticándolo efectivamente en su correspondencia pública de 1843. En marzo de 1844, Marx se declaró comunista e incapaz de trabajar ya con Ruge. Véanse A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris: Studien und Erinnerungen* (Leipzig, 1846), Hildesheim, 1977, vol. 1, pp. 139-140; "Ein Briefwechsel von 1843", en *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844), Leipzig, 1973, pp. 101-128. Aunque no hay razón alguna para dudar de esta interpretación, la disputa entre ambos fue tanto personal como financiera. Ruge pagaba el salario de Marx y le irritaba su desconfianza como periodista. Los Marx y los Ruge vivían en apartamentos contiguos. Ruge estaba enfermo y no podía trabajar en la edición. El gobierno prusiano confiscó muchos de los ejemplares del periódico y Ruge intentó pagar a Marx con los ejemplares que no se habían vendido.

[154] Las ideas de Louis Blanc (1811-1882) ya han sido descritas (p. 22). Además de su panfleto sobre la organización del trabajo, es evidente que Marx leyó su *Histoire de dix ans, 1830-1840*, 1841-1844 (trad. al inglés, *History of Ten Years*, Londres, 1845), un texto que, más que ninguna otra obra, marcó la pauta de la interpretación radical de la Monarquía de Julio y su caracterización de "burguesa".

Pierre Leroux (1797-1871) fue editor de *The Globe* alrededor de 1830 y originalmente miembro de los saint-simonianos. No aceptaba la iglesia saint-simoniana por considerarla una nueva forma de despotismo papal, y proponía como alternativa lo que llamaba la "democracia religiosa". Conoció de cerca a la novelista George Sand y al parecer mereció el respeto de Marx durante el resto de su vida. Afirmaba haber inventado la palabra "socialismo" en su significado moderno.

Victor Considerant (1808-1893), antiguo estudiante de la École Polytechnique, fue líder de los fourieristas en las décadas de 1830 y 1840. En 1843 publicó el *Manifeste de la démocratie pacifique* (una introducción al periódico fourierista del mismo nombre), reeditado en 1847 como *Principes du socialisme, manifeste de la démocratie au XIXème siècle*. Algunos escritores franceses, desde Georges Sorel a principios del siglo XX, han afirmado que el *Manifiesto comunista* se inspiró profundamente en el anterior *Manifiesto* de Considerant o incluso que fue un "plagio". Es verdad que hay similitudes evidentes entre el análisis socioeconómico contemporáneo de Considerant –centrado en la polarización de la sociedad en dos grandes clases y en la miseración del trabajador asalariado– y el tratamiento dado a temas similares en las primeras dos secciones del *Manifiesto comunista*. Pero en la década de 1840 muchos de esos argumentos formaban parte de la interpretación compartida por los socialistas, motivo por el cual no se considerarían proposiciones "plagiadas" de una fuente concreta. Esta cuestión se analiza en R. V. Davison, "Reform versus Revolution: Victor Considerant and *The Communist Manifesto*", en F. L. Bender (comp.), *The Communist Manifesto*, Colorado, 1988, pp. 94-103.

En 1848, Considerant trabajó en la Asamblea Nacional y en la Comisión Luxemburgo. Se exilió de Francia en 1849 y participó en la fundación de una comunidad fourierista cerca de Dallas, Texas. Cuando Napoleón III le permitió retornar, se asentó en el Barrio Latino, donde vivió hasta su muerte en 1893.

155 Ludwig Feuerbach (1804-1872) era hijo de un famoso jurista y seguidor de Kant. Al principio partidario del racionalismo romántico, se hizo hegeliano y finalmente fue alumno de Hegel en Berlín a partir de 1824. Incluso entonces manifestó sus dudas acerca de la reconciliación de Hegel entre filosofía y religión, algo que puso de manifiesto en 1830 en su primera publicación anónima, *Thoughts on Death and Immortality* [Reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad], incluida en el volumen segundo de *Sämtliche Werke*, M. Sass (ed.), 13 vols., Stuttgart, 1964. En la década de 1830 trabajó como *Privatdozent* en la Universidad de Erlangen en Baviera, pero el tono fuertemente fundamentalista y pietista de la universidad hizo que le fuera muy difícil conseguir un empleo estable. Finalmente, en 1837 contrajo matrimonio con una mujer con recursos propios, lo que le permitió abandonar su trabajo en la universidad y dedicarse a escribir como especialista autónomo.

156 K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, p. 328.

157 "Lo que ocurre es que la dialéctica aparece puesta de cabeza. No hay más que invertirla para descubrir bajo la corteza mística la semilla racional", en K. Marx, *El capital*, vol. 1, Harmondsworth, 1976, p. 103.

158 L. Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy", en *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, Z. Hanfi (comp.), Nueva York, 1972, pp. 153-175. La traducción de George Eliot se puede encontrar en L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (1854), George Eliot (trad.), Nueva York, 1957.

159 *The Fiery Brook*, op. cit., p. 157.

160 L. Feuerbach, "Principles of the Philosophy of the Future", en ibid., p. 244.

161 L. Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy", en ibid., p. 157.

162 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, párrafo 260, p. 283.

163 Ibid., párrafos 189-256, pp. 226-274.

164 Ibid., párrafos 258 y 260, pp. 276-277 y 282.

165 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*", en *MECW*, vol. 3, pp. 31, 32, 50, 69 y 77.

166 P.-J. Proudhon, *What's is Property?*, pp. 38-42.

167 K. Marx, "Letters from *Deutsch-Französische Jahrbücher*", en *MECW*, vol. 3, p. 144.

168 K. Marx, "Proceedings from the Sixth Rhine Province Assembly" (3 artículos), en *MECW*, vol. 1, pp. 132-182 y 224-264; K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*", en *MECW*, vol. 3, pp. 48, 67, 98, 108 y 111.

169 K. Marx, "On the Jewish Question", en *MECW*, vol. 3, pp. 152 y 154.

170 Ibid., pp. 166-167.

171 Véase L. Blanc, *Organisation*, p. 10 y pássim; también D. Gregory, "Karl Marx's and Friedrich Engels's Knowledge of French Socialism in 1842-43", en *Historical Reflections*, 10, 1983, pp. 169-173.

172 K. Marx, "On the Jewish Question", en *MECW*, vol. 3, pp. 162-164.

173 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*", en *MECW*, vol. 3, pp. 29 y 30.

174 Ibid., vol. 3, pp. 21-22, 117 y 119.

175 En realidad, Bauer no formuló el argumento que Marx le atribuyó. Su argumento era más bien que mientras a los defensores de la emancipación les parecía muy bien obligar al cristianismo a sucumbir al "criticismo", esta exigencia no se la hacían al judaísmo a cambio de su emancipación política. El argumento genérico de su ensayo era que no se debía felicitar a los judíos por ser fieles a sus creencias, sino que se los debía responsabilizar por conservar deliberadamente su identidad aislada. Bauer atribuyó esta circunstancia a la incapacidad de "el espíritu nacional judío" para "desarrollarse en la historia", resultado

de su "naturaleza oriental", y al hecho de que "tales naciones inmóviles existen en Oriente". Véase B. Bauer, "The Jewish Problem", en *The Young Hegelians*, Stepelevich (comp.), pp. 187-198.

Si el cristianismo tradicional maldecía a los judíos por haber crucificado a Cristo y haberse negado a reconocer la divinidad del Mesías, la Ilustración, en gran medida sin proponérselo, introdujo una línea de reproche diferente. El problema se originó a finales del siglo XVIII debido a la nueva necesidad de explicar a un público ilustrado las deficiencias y anomalías inmorales del Antiguo Testamento. Especialmente influyente fue la solución planteada por John Locke en *The Reasonableness of Christianity* (1695), que sugería que la revelación no era un conjunto cerrado de acontecimientos trasmitidos por la Biblia, sino un continuo proceso que se desarrollaba a través de la Historia. El corolario del argumento era que la forma en la que Dios se revelaba a sí mismo estaba adecuada al nivel moral y cultural que hubiera alcanzado la humanidad. Este argumento fue desarrollado en 1777 por Lessing en su *Educación de la raza humana*, cuya primera proposición decía que "lo que la educación es al hombre individual, la revelación es a toda la raza humana". La consecuencia de este argumento, que se convirtió en componente esencial del idealismo hegeliano, era que el judaísmo pertenecía a un estadio primitivo del desarrollo del espíritu. En la *Filosofía de la historia* de Hegel, la religión de Judea se consideraba, junto con la de Persia y Egipto, parte de "el Mundo Oriental". Pero el análisis que hacía Hegel del judaísmo no tenía que ver con su apoyo a la emancipación de los judíos. La posición de Bauer, que implicaba que la emancipación judía dependía de si los judíos deseaban ser emancipados, no tenía precedente en Lessing o en Hegel. El argumento de Bauer era también inconsistente. Al mismo tiempo que atacaba a los judíos por su supuestamente obstinada resistencia al desarrollo histórico, los consideraba incapaces de desarrollarse históricamente porque "en el Oriente, el hombre todavía no sabe que es libre y está agraciado con la razón… Considera que su tarea más elevada es la celebración de ceremonias estúpidas y sin fundamento".

[176] Moses Hess, "Über das Geldwesen", en *Moses Hess*, Mönke (ed.), pp. 331-345.

[177] K. Marx, "On the Jewish Question", en *MECW*, vol. 3, pp. 172-174. La hostilidad hacia los judíos, común entre los socialistas de la década de 1840, se inspiraba en distintas fuentes. En primer lugar, entre quienes, como Bauer, consideraban que las religiones existentes eran el principal obstáculo para la república o para la armonía social, el judaísmo era blanco de los ataques por ser un credo estático, arcaico o particularista (una imagen derivada especialmente del Levítico). En segundo lugar estaban las antiquísimas vinculaciones, reales o imaginadas, entre los judíos y la usura. Éstas comenzaron a reaparecer en el ambiente de dislocación económica, inseguridad en el empleo y crisis especulativas del periodo 1815-1848. Pero se exacerbaron tras la sospecha, difundida en Francia tanto por Fourier como por Proudhon, de que el nivel de endeudamiento y pauperismo había empeorado tras la emancipación de los judíos en tiempos de la Revolución Francesa. Hubo quejas constantes sobre el poder financiero de los judíos a pesar de la incompletitud de su emancipación. Tanto Bauer como Marx se centraron en la supuesta incongruencia existente entre el poder de los judíos como capitalistas y su subordinación como ciudadanos.

Aunque en general se considera que la brecha entre Marx y Bauer data de su desacuerdo en torno de la cuestión judía, éste no terminó totalmente con su relación. Durante el invierno de 1855-1856, Bauer permaneció en Highgate con su hermano, Edgar, y parece haber tenido contactos regulares con Marx. A pesar de sus diferencias políticas, especialmente sobre Rusia (Marx creería más tarde que Bauer estaba a sueldo de los rusos), la actitud de Marx hacia su viejo maestro parece haber sido extrañamente indulgente: lo consideraba absurdamente banal, "aunque en otros aspectos [era] un afable anciano caballero". Véase Marx a Engels,

18 de enero de 1856, en *MECW*, vol. 40, p. 4 y también Marx a Engels, 12 de febrero de 1856, ibid., pp. 11-12.

178 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 175; K. Marx, "On the Jewish Question", en *MECW*, vol. 3, p. 174.

179 K. Marx, "On the Jewish Question", en *MECW*, vol. 3, p. 155 y 168.

180 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, pp. 182 y 184-186.

181 Sobre la lectura de Marx de los socialistas franceses en 1842-1843, véase D. Gregory, "Karl Marx and Friedrich Engels", "Knowledge of French Socialism in 1842-1843", en *Historical Reflections*, 10, 1983, pp. 143-193.

182 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, pp. 182 y 186-187.

183 K. Marx y F. Engels, "The Holy Family, or Critique of Critical Criticism", en *MECW*, vol. 4, p. 37.

184 K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 182; L. Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy", en *Fiery Brook*, Hanfi (ed.), p. 165.

185 K. Marx, "Letters from the *Deutsch-Französische Jahrbücher*", Marx a Ruge, mayo de 1843, en *MECW*, vol. 3, p. 141; K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 187. No está claro qué proletariado, si el francés o el alemán, debía representar este papel. La última frase de la introducción de Marx dice: "El día de la resurrección alemana será anunciado por el canto de un gallo galo".

186 K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy", enero de 1859, en *MECW*, vol. 29, pp. 261-262.

187 Véase, por ejemplo, el importante trabajo de G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford, 1978, p. x [ed. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986], libro que comienza con una larga cita del prefacio de 1859 y donde el autor declara su intención de defender, junto con Eric Hobsbawm, "un materialismo histórico pasado de moda [...] cuya exposición 'más fértil' es el prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política*".

188 K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy", enero de 1859, en *MECW*, vol. 29, p. 262.

189 La relevancia otorgada a la ciencia y la minimización de la importancia de la política fueron una estratagema claramente deliberada. En una carta a Joseph Weydemeyer, en la que se esbozaban los contenidos del libro, escribió: "Comprenderás los motivos *políticos* que me han llevado a retener el tercer capítulo sobre el 'capital' hasta que me vuelva a establecer. [...] Espero conseguir una victoria científica para nuestro partido". K. Marx a J. Weydemeyer, 1 de febrero de 1859. Era natural que Engels mostrara cierto desacuerdo tras leer la primera parte del manuscrito. "El estudio de tu RESUMEN de la primera entrega me ha preocupado enormemente; RESULTA VERDADERAMENTE ABSTRACTO"; y esperaba que "el abstracto tono dialéctico" de la sinopsis desapareciera "en el desarrollo". F. Engels a K. Marx, 9 de abril de 1858; Marx se justificó un año más tarde diciendo que "dado que todo el asunto tiene un aire EXCESIVAMENTE serio y científico, a partir de ahora la canalla se verá obligada a tomarse mis ideas sobre el capital con MÁS SERIEDAD". K. Marx a F. Engels, 13-15 de enero de 1859, en *MECW*, vol. 40, pp. 376, 377, 304 y 368 (por orden de citación).

190 M. Hess, "Über das Geldwesen", en *Moses Hess*, Mönke (ed.), pp. 330-334.

191 K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, p. 297.

192 F. Engels, "Outlines of a Critique of Political Economy", en *MECW*, vol. 3, pp. 418, 419, 430 y 431.

[193] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 317, 276 y 307; K. Marx, "Comments on James Mill, *Eléments d'économie politique*", en *MECW*, vol. 3, p. 217.

[194] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 322, 317 y 325-326; K. Marx, "Comments on James Mill, *Eléments d'économie politique*", en *MECW*, vol. 3, p. 219. Sobre la crítica de Fourier a la civilización, véase C. Fourier, *La teoría de los cuatro movimientos*.

[195] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 276-277.

[196] K. Marx, "Comments on James Mill, *Eléments d'économie politique*", en *MECW*, vol. 3, p. 220; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 271 y 272.

[197] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 275-276 y 278.

[198] Ibíd., vol. 3, pp. 296 y 299-300.

[199] K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 175; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, p. 279.

[200] L. Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy", Hanfi (comp.), *The Fiery Brook*, p. 154.

[201] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (1807), trad. A. V. Miller, Oxford, 1977 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981]; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 281, 295, 296, 321 y 332-333.

[202] J. G. Fichte (1762-1814) fue uno de los seguidores más radicales de Kant. La idea de un "ego absoluto" fue desarrollada en su *Ciencia del conocimiento*, de 1794. Fue diseñada en parte para hacer frente a un problema surgido en la teoría del conocimiento a partir de la filosofía de Kant. Éste había acabado con la metafísica tradicional al negar que pudiera haber conocimiento de los objetos más allá de la experiencia posible. Pero su propia concepción de conocimiento empírico planteaba la hipótesis de una interacción entre la facultad de la sensibilidad (los sentidos), localizada en el mundo de la experiencia, y la del entendimiento (la que organizaba y clasificaba los fenómenos percibidos por los sentidos), emplazada fuera de él. El problema era por tanto el siguiente: si los conceptos del entendimiento estaban fuera y eran anteriores al mundo de la experiencia, ¿cómo se podía saber si se aplicaban a la experiencia? En la *Ciencia del conocimiento*, Fichte sostenía que el único camino para salvar el abismo entre el entendimiento y la sensibilidad, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, era comenzar a partir de una idea de "autoconocimiento" o "identidad sujeto-objeto". El único ser para quien todo conocimiento podía ser autoconocimiento sería uno denominado "ego absoluto", una construcción similar a Dios que creaba sus objetos en el acto de conocimiento. El estatus de este "ego absoluto" era el de una "idea regulativa", una norma racional a la que se debía aproximar la práctica humana. El "ego absoluto" representaba no sólo un ideal de conocimiento, sino también el fin del esfuerzo moral. Porque era la personificación de la autonomía moral –la acción de acuerdo con las leyes de la razón– que establecía la ley moral de Kant. Sobre el "ego absoluto" de Fichte, véase F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism, The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Mass., 1992, pp. 57-84; sobre la importancia de Fichte en la idea de alienación de Marx, véase N. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, pp. 300-304.

[203] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 333 y 336-337.

[204] K. Marx y F. Engels, "The Holy Family or Critique of Critical Criticism Against Bruno Bauer and Company", en *MECW*, vol. 4, pp. 124-134; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, p. 337.

[205] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 337, 304-305, 276 y 302.

[206] Ibíd., vol. 3, pp. 302-304.

[207] Desde la época de la *Política* de Aristóteles, era normal considerar en paralelo la sociedad doméstica y la civil. En el siglo XVIII se hizo común considerar la condición de las mujeres como una transición histórica desde la esclavitud a la libertad, tanto en la sociedad como en el hogar, y juzgar a los Estados del mundo contemporáneo a partir de estos criterios. Fue en este entramado donde Montesquieu defendió, en *El espíritu de las leyes*, que "todo está profundamente relacionado: el despotismo del príncipe está naturalmente unido a la servidumbre de las mujeres". Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Cambridge, 1989, libro 19, cap. 15, p. 315; véanse también pp. 104 y 270 [ed. cast.: *El espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003]. Además, S. Tomaselli, "The Enlightenment Debate on Women", en *History Workshop*, 20, 1985, pp. 101-125. Sobre la postura de Fourier, véase Fourier, *The Theory of the Four Movements*, pp. XIII-XIV.

[208] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, p. 333.

[209] Ibíd., pp. 246, 271 y 297.

[210] Ibíd., pp. 279, 280 y 297.

[211] Ibíd., pp. 293, 294 y 303.

[212] Ibíd., pp. 306-307 y 308.

[213] Ibíd., pp. 242; K. Marx y F. Engels, "The Holy Family", en *MECW*, vol. 4, p. 36.

[214] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 296-297 y 306.

[215] Ibíd., pp. 233, 331-333 y 338.

[216] Ibíd., pp. 332-333.

[217] Ibíd., p. 300; sobre el bagaje luterano de la noción de *Entäusserung*, véase G. M. M. Cottier, *L'Athéisme du Jeune Marx*, París, 1969.

[218] K. Marx, "Comments on James Mill", en *MECW*, vol. 3, p. 211; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 299-300.

[219] K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy", en *MECW*, vol. 29, pp. 263-264.

[220] K. Marx, "Critique of the Gotha Programme", en *MECW*, vol. 24, p. 87.

[221] Max Stirner, *The Ego and Its Own*, D. Leopold (ed.), Cambridge, 1995, p. 55 [ed. cast.: *El único y su propiedad*, Barcelona, Labor, 1974].

[222] Ibíd., p. 82.

[223] Ibíd., p. 158.

[224] K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 182.

[225] Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 323.

[226] K. Marx, "Theses on Feuerbach", en *MECW*, vol. 5, pp. 4-5.

[227] K. Marx y F. Engels, "The German Ideology. The Critique of Modern German Philosophy according to its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to its Various Prophets", en *MECW*, vol. 5, p. 49.

Sin embargo, también a este respecto la posición de Marx parece haber diferido de la de Engels. Tras la respuesta a Stirner, Marx hizo cuanto estuvo en su mano para evitar

escribir algo de mayor trascendencia, ya fuera sobre religión en general o sobre cristianismo en particular. No así Engels, quien en una carta posterior dirigida a Kautsky (28 de julio de 1894) manifestó que su interés por el debate sobre los orígenes del cristianismo se remontaba a 1841. En este debate, Engels no se tomó en serio la postura de Strauss y consideró que el éxito de *Vida de Jesús* (1863) de Ernest Renan era el de un plagiario. Continuó siendo un entusiasta admirador acrítico de Bauer. Tras la muerte de éste en 1882, Engels escribió un atento obituario, en el que afirmó que Bauer había demostrado el orden cronológico de los Evangelios, así como la importancia de las ideas de Filón y Séneca en la creación del cristianismo, aunque no hubiera dado una explicación histórica convincente de cómo y cuándo se introdujeron tales ideas. En 1883 escribió sobre el Libro de la Revelación, considerándolo como la parte más antigua del Nuevo Testamento; una interpretación que procedía de las lecciones de Ferdinand Benary, a cuyas clases Engels había asistido en Berlín durante 1841. Finalmente, en 1894 escribió un consistente ensayo, "Sobre la historia del primer cristianismo", en el que volvía a dar gran crédito a Bauer. El ensayo se iniciaba con la siguiente afirmación: "La historia del primer cristianismo tiene notables puntos de coincidencia con el moderno movimiento de la clase trabajadora", una comparación que Marx había evitado a conciencia. Véase F. Engels, "Bruno Bauer and Early Christianity", 1882, en *MECW*, vol. 24, pp. 427-435; F. Engels, "The Book of Revelation", 1883, en *MECW*, vol. 26, pp. 112-117; F. Engels, "On the History of Early Christianity", 1894, en *MECW*, vol. 27, pp. 447-469.

228 K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, p. 36.

229 "La crítica de la religión termina con la enseñanza de que el hombre *es el ser más elevado para el hombre*, de ahí con el *imperativo categórico de destruir todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser despreciable, abandonado, esclavizado, degradado." K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 182.

230 Véase, por ejemplo, la carta escrita por Engels en la década de 1890 en la que intentó atenuar la postura adoptada en su momento en "La ideología alemana". "Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante *en última instancia* de la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado más que esto." "Marx y yo somos culpables en parte del hecho de que los más jóvenes den a veces mayor importancia a la parte económica de la que ésta tiene. Nos vimos obligados a defender este principio básico ante nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos ni el tiempo ni el sitio ni la oportunidad de dar la importancia debida a otros elementos implicados en la interacción." F. Engels a J. Block, 21-22 de septiembre de 1890; K. Marx y F. Engels, *Selected Works*, 3 vols., Moscú, 1973, pp. 487-488.

231 El argumento se encuentra en A. Smith (1723-1790), *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1776, libro 1, cap. 1. Véase A. Smith, *An Enquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*, E. Cannan (ed.), Chicago, 1976, pp. 8-9, 17-18 y 21 [ed. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 1999]. Sobre cómo se leyó a Adam Smith en Alemania, véase E. Rothschild, "*Smithianismus* and Enlightenment in Nineteenth-Century Europe", ponencia presentada en la Leverhulme-Thyssen Conference on Nineteenth-Century Historical Political Economy (octubre de 1998), Centre for History and Economics, King's College, Cambridge, y más generalmente E. Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard, 2001.

232 K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, pp. 32 y 93.

233 La vinculación entre el desarrollo de las necesidades y el desarrollo de las diferentes formas de producción o modos de subsistencia no era una innovación de Marx, ni siquiera de Smith. Originalmente había sido producto de las teorías de la propiedad del iusnaturalismo

del siglo XVII, empezando por *Del derecho de guerra y paz* de Hugo Grocio en 1625. En los escritos de Samuel Pufendorf, especialmente en *Sobre el derecho del hombre* (1673), esta interpretación fue pulida hasta llegar a lo que más tarde sería conocido como la "Teoría de los cuatro estadios" de la historia, en la cual el desarrollo de la sociedad humana se iniciaba con la caza y la recolección, pasaba por el pastoreo y la agricultura hasta llegar a una etapa final de comercio. La teoría arribó a Escocia a través de una traducción inglesa de la cuarta edición de esta obra, editada por Jena Barbeyrac, y fue desarrollada por Smith en sus *Lecturas de jurisprudencia*. Inicialmente al menos, Smith concibió esta obra como una elaboración de la teoría del iusnaturalismo. Véase D. Forbes, "Natural Law and the Scottish Enlightenment", en R. H. Campbell y A. S. Skinner (eds.), *The Origins and Nature of the Enlightenment*, Edimburgo, 1982, pp. 186-204; J. Moore y M. Silverthorne, "Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland", en I. Hont y M. Ignatieff (comps.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983, pp. 73-88; I. Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory'", en A. Pagden (comp.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, 1987, pp. 253-276.

234 K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, pp. 46-47 y 48.

235 D. Van Kley (ed.), *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Standford, 1994, pp. 2 y 4.

236 Véase Rose, *Gracchus Babeuf*, pp. 131-138. Sobre la interpretación babouvista de la ley agraria como catalizadora de la transformación que experimentó en Alemania la interpretación de la historia romana, véase más adelante.

237 Justiniano fue emperador romano del Oriente (Bizancio) desde 527 d. C. hasta 565 d. C. Durante su largo reinado, el derecho romano fue codificado (el *Codex vetus* y las *Quinquaginta Decisiones*). Al mismo tiempo, se realizó un sumario autorizado de la amplia literatura de glosas jurídicas de finales del período clásico (el *Digesto* o *Pandecta*). Por último, se compiló un manual introductorio para estudiantes (las *Instituciones*), que también recibió fuerza de ley. El derecho romano que se convertiría en fundamento de los códigos legales de Europa occidental fue el que codificó Justiniano.

238 C. B. M. Toullier (y J. B. Duvergier), *Le droit civil français suivant l'ordre du Code*, 6.ª ed., París, s. f., vol. 3, párrafos 64-71, pp. 26-28; D. R. Kelley, *Historians and the Law in Postrevolutionary France*, Princeton, 1984, pp. 132-133; y véase también D. R. Kelley y B. G. Smith, "What was property? Legal dimensions of the social question in France (1789-1848)", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 128:3, 1984, pp. 200-230.

239 Sobre la política de la restauración en Francia, véase G. de Bertier de Sauvigny, *La restauration*, París, 1955 [ed. cast.: *La restauración*, Madrid, Ediciones Pegaso, 1980]; sobre la cuestión de la esclavitud en Francia y sus colonias, véase R. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Londres, 1988, cap. XII.

240 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, párrafos 44-46.

241 Lo que se pretendía en Francia era discriminar entre la propiedad legítimamente adquirida a través del trabajo y la que, como la servidumbre o la esclavitud, había sido producto de la fuerza o el fraude. Sobre el terreno, se condenó el fundamento del derecho romano del Código Napoleónico por tolerar la esclavitud. Véase Charles Comte, *Traité de la propriété*, 2 vols., París, 1834; sobre Hodgskin y Spence, véase G. Stedman Jones, "Rethinking Chartism", en *Languages of Class*, Cambridge, 1983, pp. 34-57; sobre los comienzos del debate ruso en torno de la servidumbre, véase F. Venturi, *The Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, Londres, 1960, caps. 1-3.

[142] Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) fue el reconocido líder de la Escuela Histórica de Derecho. Su principal obra fueron los seis volúmenes de la *Historia del derecho romano en la Edad Media*, aparecidos en 1815. De familia aristocrática, Savigny dio el paso inusual de entrar en la academia y convertirse en profesor de la nueva Universidad de Berlín. Durante la primera mitad del siglo XIX, continuó siendo una figura prominente en los círculos conservadores y gubernamentales, y entre 1842 y 1848 fue ministro de Justicia de Prusia.

Su obra más famosa, *Sobre la vocación de nuestra época por la legislación y la jurisprudencia*, fue un manifiesto dirigido contra el abstracto individualismo liberal que se presentaba como característico de la Ilustración de finales del siglo XVIII. En la interpretación alternativa de Savigny, cada individuo era necesariamente miembro de una familia, de un pueblo, de un Estado, así como cada edad de una nación era la conjunción y el desarrollo de todas las edades pasadas. De manera que la historia no sólo era una fuente de ejemplos, sino el único camino que conducía hacia el "verdadero conocimiento de nuestra propia condición". Véase F. K. von Savigny, *On the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence*, A. Hayward (trad.), Londres, 1831.

Se puede comparar la crítica de Savigny a la jurisprudencia racionalista liberal en 1814 con la que Joseph de Maistre se dirigió en 1797 contra la Francia revolucionaria. "La Constitución de 1795, como sus predecesoras, fue hecha para el hombre. Pero en el mundo no hay tal cosa como el hombre. En toda mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc.; gracias a Montesquieu, incluso conozco que *uno puede ser persa*. Pero en cuanto a *hombre*, declaro que nunca he encontrado alguno; si existe, me es desconocido." J. de Maistre, *Considerations on France*, Cambridge, 1994, p. 53 [ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990].

[143] Véase J. Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era: Historical Vision and Legal Change*, Princeton, 1990, cap. 4.

[144] E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., 1776-1788, cap. 44 [ed. cast.: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Madrid, Turner, 1984]; sobre la historia de la Escuela Histórica Alemana, véase P. Stein, *Legal Evolution, The Story of an Idea*, Cambridge, 1980, cap. 3; J. Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law*, caps. 2 y 3; y también H. Kantorowicz, "Savigny and the Historical School of Law", en *Law Quarterly Review*, julio 1937, pp. 326-343.

[145] Hubo una traducción al inglés del libro de Savigny. Véase *Von Savigny's Treatise on Possession or the Ius Possessions of the Civil Law*, E. Perry (trad.), 6.ª ed., Londres, 1848. En los últimos veinte años del siglo XVIII, y especialmente tras el estallido de la Revolución Francesa, se desató una creciente controversia legal sobre el estatus de las obligaciones feudales en el campo. Las obligaciones consuetudinarias fueron cada vez más cuestionadas en los tribunales. Thiebaut sostenía en 1802 que el derecho romano de posesión no apoyaba las demandas de los señores feudales según las cuales sus heredades se fundamentaban en el derecho de "prescripción adquisitiva". Tales derechos podían perderse por prescripción (es decir, por desuso durante cierto tiempo), pero no se podían adquirir, pues los derechos feudales eran desconocidos para los romanos. El libro de Savigny fue escrito como réplica a A. F. J. Thibaut. Compartía con este último que los derechos feudales podían perderse por prescripción, pero afirmaba que el principio fundamental del derecho romano de posesión, aplicado a las condiciones germánicas, creaba una base constitucional y legal tanto para los derechos de propiedad como para los poderes constitucionales, que habían sido secuestrados por los señores feudales. Véase J. Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law*, pp. 181-184; M. H. Hoffheimer, *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law*, Dordrecht, 1995, p. 45.

[246] Véase B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, tr. H. L. Chepmell y F. C. F. Demmler, 3 vols., Londres, 1855, vol. 1, pp. 249-272; vol. 2, pp. 269-281, traducción inglesa de las lecciones impartidas en la Universidad de Bonn en el invierno de 1828-1829.

B. G. Niebuhr (1776-1831), funcionario y diplomático así como historiador, se trasladó en 1806 a Berlín, donde participó en la emancipación de los siervos, aprobada por edicto real en 1807. En origen se centró en el estudio de la historia agraria romana con el fin de refutar la idea de Babeuf de "la ley agraria" y demostrar que los romanos nunca habían utilizado las leyes agrarias para terminar con la propiedad privada de la tierra. Su interpretación del *ager publicus* se inspiró asimismo en el experto en fiscalidad de la Compañía de las Indias Orientales James Grant, a quien conoció durante una estancia en Escocia en 1798. Se creía que en la India el Estado era el que tenía la propiedad de la tierra, mientras que los campesinos la poseían en concesiones hereditarias por las cuales pagaban un canon fijo. Esta cuantía era recaudada por un oficial del Estado, el *zamindar*. En Bengala y en otros lugares, sin embargo, los ingleses descubrieron que al *zamindar* se lo consideraba propietario de facto de la tierra del pueblo. Niebuhr creía que los patricios romanos, como los *zamindar*, se habían aprovechado de su control sobre la tierra pública para convertirla en propiedad permanente y hereditaria.

En su *Derecho de posesión*, Savigny había distinguido legalmente entre propiedad y posesión, si bien no logró dar cuenta de su origen. Niebuhr al principio no consiguió entender la diferencia en el derecho romano entre propiedad de la tierra privada y ocupación permanente y hereditaria de la tierra pública. Una vez compilados todos sus datos en Berlín durante 1810, la conclusión fue no sólo que el derecho de posesión explicaba mejor el control hereditario del *ager publicus*, sino también que este control de *ager publicus* era el ejemplo más temprano y probablemente el modelo del derecho de posesión. Véase A. Momigliano, "Niebuhr and the Agrarian Problems of Rome", en A. Momigliano (ed.), "New Paths of Classicism in the Nineteenth Century", en *History and Theory*, 21:4, Beiheft 21, 1982, pp. 3-15.

[247] B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 159-183.

[248] G. Hugo, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, 5 vols., Berlín, 1832; J. C. Pfister, *Geschichte der Teutschen*, Hamburgo, 1829. El uso que Marx hizo de estas fuentes ha sido documentado por N. Levine, "The German Historical School of Law and the Origins of Historical Materialism", en *Journal of the History of Ideas*, julio-septiembre de 1987, pp. 431-451.

[249] B. G. Niebuhr, *Lectures on Ancient History from the Earliest Times to the Taking of Alexandria by Octavianus*, L. Schmitz (trad.), 3 vols., 1852, pp. 98-99.

[250] En la Roma temprana, "el Estado se dividía en cierto número de asociaciones, cada una de las cuales consistía en algunas familias. Estas asociaciones organizaban sus asambleas, sus derechos de herencia, etc., y especialmente sus santuarios. Quien a ellas pertenecía los legaba a sus hijos; y donde quiera que vivían, con o sin Estado, no dejaban de creer en su pertenencia a esa asociación. Quien, por el contrario, no pertenecía a ellas por derecho de nacimiento, sólo excepcionalmente podía incorporarse, siempre que tal asociación lo reconociera [...], tal asociación es un clan, y de ningún modo podemos denominarla familia, que implica un origen de raíz común". B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 157-158.

[251] Ibid., y véase también B. G. Niebuhr, *Lectures on Ancient History*, vol. 1, pp. 221-222.

[252] B. G. Niebuhr, *Lectures on Roman History*, vol. 1, pp. 252-253; sobre "el sistema feudal", Niebuhr sólo escribió algunas notas dispersas. Sostenía, por ejemplo, que la concepción italiana, según la cual todo tipo de propiedad del suelo derivaba sólo del Estado, guardaba "gran similitud [...] con el sistema feudal". "Según la estricta ley feudal, no hay tierra, cualquiera que ésta sea, sino la que tiene un señor de vasallos. Todos los feudos derivan del príncipe como señor supremo, a los que les siguen las tenencias señoriales." Ibid., p. 252.

[253] K. Marx, "Letter from Marx to his father in Trier", 10-11 de noviembre de 1837, en *MECW*, vol. 1, p. 15.

[254] Eduard Gans (1798-1839), procedente de una acaudalada familia judía de Berlín, fue estudiante y discípulo de Thibaut en Heidelberg y posteriormente colega, partidario y amigo de Hegel en Berlín. La carrera de Gans estuvo íntimamente relacionada con la accidentada emancipación de los judíos en Prusia antes de 1848. En 1812, un edicto gubernamental abrió a los judíos la posibilidad de ocupar puestos académicos. Más adelante, la condición de los judíos se convirtió en eje principal del conflicto entre las concepciones románticas conservadoras y racional liberales de la nación. Obligado ya por entonces a defender a su familia contra el ataque antisemita, siendo estudiante de derecho en Gotinga (baluarte de la Escuela Histórica), Gans se trasladó a Heidelberg, donde Thibaut (y luego Hegel) defendía públicamente a los judíos. En respuesta al giro cada vez más conservador desatado tras la aprobación de los decretos de Carlsbad en 1819, Gans y otros fundaron la Unión para la Cultura y la Ciencia de los Judíos, cuyo objetivo era reconciliar el judaísmo con una concepción universal de la ciencia y de la cultura.

En 1822 se presentó a la cátedra de Derecho en la Universidad de Berlín. En respuesta, el rey declaró que los judíos ya no podían ser candidatos. En 1825 se convirtió al cristianismo, y en 1826 ocupó un cargo académico en Berlín, donde se convirtió en el mejor compañero de Hegel. Savigny, quien también fue profesor de la Facultad de Derecho, presionó para asegurar la revocación de la emancipación de los judíos durante la década de 1820 e hizo vigorosos esfuerzos por evitar el nombramiento de Gans. Véase M. H. Hoffheimer, *Eduard Gans*, pp. 41-46 y pássim.

[255] K. Marx, "Letter from Marx to his father in Trier", en *MECW*, vol. 1, p. 12; K. Marx, "The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law", en *MECW*, vol. 1, p. 206; K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*. Introduction", en *MECW*, vol. 3, p. 177.

[256] P.-J. Proudhon, *What is Property?*, p. 122; K. Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*", en *MECW*, vol. 3, p. 33. Marx criticó la *Filosofía del derecho* de Hegel, párrafo 280.

[257] K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, p. 91; K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy", en *MECW*, vol. 29, p. 263.

[258] K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, pp. 32-35.

[259] K. Marx, prefacio a "A Contribution to the Critique of Political Economy", en *MECW*, vol. 29, p. 263. En el prefacio, las formas compiladas eran algo diferentes. Marx enumeró los "modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno".

El interés recurrente de Marx por las formas de propiedad antigua y precapitalista se puso de manifiesto por primera vez en una colección de pasajes extraídos principalmente de los *Manuscritos económicos* de 1857-1858 (los denominados *Grundrisse*), editados y prologados por Eric Hobsbawm. Véase Karl Marx, *Precapitalist Economic Formations*, E. J. Hobsbawm (ed.), Londres, 1964. Los textos que reunió Hobsbawm son ahora accesibles en las obras completas. Véase K. Marx, "Forms Preceding Capitalist Production", en "Outlines of the Critique of Political Economy", en *MECW*, vol. 28, pp. 399-439. Véase también la carta de Marx a Engels del 25 de marzo de 1868.

En la tradición marxista es poco lo que se ha hecho por relacionar el interés de Marx por las sociedades capitalistas con su teoría del comunismo. Por el contrario, estos manuscritos han sido tratados como pruebas de los eruditos y rigurosos procedimientos que acompañaron su elaboración de una ciencia materialista de la historia. En términos doctrinales, también se creyó importante minimizar la querencia de Marx por el políticamente inaceptable "modo de producción asiático".

Ahora bien, si se aísla de su teoría del comunismo, el persistente interés de Marx por este tema tiene poco sentido. En una carta a Engels, el mismo Marx confirma lo dicho. En 1868 Marx señaló que tras la primera reacción medievalista y romántica contra la Revolución, había habido otra caracterizada por "mirar más allá de la Edad Media a la edad primitiva de todas las personas, y esto se corresponde con la tendencia socialista, aunque estos hombres sabios no tuvieran ni idea de que estaban vinculados a ella". Véase Marx a Engels, 25 de marzo de 1868, en *MECW*, vol. 42, p. 557.

Hasta qué punto Marx y Engels consideraban que su interpretación de la historia de la propiedad se había apoyado en anteriores investigaciones, especialmente en las de Mauer y Morgan, es reconocido en la segunda nota de Engels a la edición inglesa de 1888 del *Manifiesto*, pp. 155-156; véase también su ensayo, "The Origin of the Family, Private Property and the State. In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan", 1884, en *MECW*, vol. 26, pp. 129-277.

260 K. Marx y F. Engels, "The Holy Family", en *MECW*, vol. 4, p. 41; K. Marx, "The Poverty of Philosophy", en *MECW*, vol. 6, p. 190; K. Marx y F. Engels, "The Communist Manifesto", los dos apelativos finales se refieren a la *Philosophie de la misère* [Filosofía de la miseria] de Proudhon.

261 P.-J. Proudhon, *What is Property?*, pp. 196 y 212. Equivocadamente, las traducciones de Benjamin Tucker (1890) y de Helley y Smith (1994) vierten "communauté" como "comunismo", lo que hace perder parte del sentido al término de Proudhon, que se refiere tanto a la idea clásica, cristiana o moderna de "comunidad de bienes" (*communio bonorum* o *Gütergemeinschaft*) como a los movimientos contemporáneos. Proudhon en su primera *Mémoire* nunca utiliza otro término que "communauté". Por consiguiente, lo he hecho equivaler a "comunidad". Marx, probablemente siguiendo a Von Stein, utiliza desde el principio el término *Kommunismus*. Véase "Ein Briefwechsel von 1843", Marx a Ruge, septiembre de 1843, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844 (reimpreso en Leipzig, 1973), p. 126.

262 K. Marx, "Debates on the Law on Thefts of Wood", *Rheinische Zeitung*, 25 de octubre de 1842, en *MECW*, vol. 1, p. 228; K. Marx, "Red. Notz über Proudhon zu einer Korrespondenz aus Berlin über Steuern", nota editorial sobre Proudhon relativa a un informe de Berlín sobre los impuestos, *Rheinische Zeitung*, 7 de enero de 1843, y reeditado en *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe*, 1,1 (2), pp. 141-142; véase también Gregory, "Marx's and Engels's Knowledge of French Socialism", pp. 162-163; "Letters from *Deutsch-Französische Jahrbücher*", Marx a Ruge, septiembre de 1843, en *MECW*, vol. 3, p. 143; K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 295-296.

263 P.-J. Proudhon, *What is Property?*, pp. 45 y 195. Grocio no empleó el término "comunidad negativa". Fue acuñado cuarenta años después por su discípulo Samuel Pufendorf, como ampliación y formalización del trabajo de Grocio.

La idea de relacionar la concepción iusnaturalista del siglo XVII de "comunidad negativa" con las ideas decimonónicas de "comunidad" o "comunismo" debe mucho al persuasivo argumento de Istvan Hont. Véase I. Hont, "Negative Community: the Natural Law Heritage from Pufendorf to Marx", taller del Programa de Historia de Cultura Política John M. Olin, University of Chicago, 1989. Especialmente valiosa es la nítida distinción que hace entre un discurso basado en la necesidad y otro basado en los derechos. Aquí se argumentará que, aunque las similitudes en la estructura del argumento sean muy sugerentes, los vínculos probablemente hayan sido indirectos. Véase también I. Hont, "The Language of Sociability and Commerce", en Pagden (comp.), *The Languages of Political Theory*, pp. 253-276; O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, E. Barker (ed. y trad.), Cambridge, 1934.

El relato de Grocio de la primera época humana se encuentra en H. Grocio, *De Jure Belli ac Pacis* [Del derecho de guerra y paz], 1625, libro 2, cap. 2, párrafos 1-11; la definición de Pufendorf de "comunidad negativa" se encuentra en S. Pufendorf, *De Jure naturae et gentium* [Del derecho natural y de gentes], 1672, libro 4, cap. 4, párrafo 2. No existe ninguna edición moderna en inglés de Grocio, pero véase la edición de 1738, *The Rights of Nature and Peace*, Jean Barbeyrac (ed.). Para Pufendorf, véase S. Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations*, 2 vols., vol. 2, C. H. y W. A. Oldfather (trads.), Oxford, 1934.

[264] P.-J. Proudhon, *What is Property?*, pp. 45, 57, 204, 205, 208 y 211-214; K. Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Briefe und Studien* [El movimiento social en Francia y Bélgica, cartas y estudios], Darmstadt, 1845, pp. 416-423. Proudhon recelaba de toda vinculación con la palabra "comunidad". En una carta escrita a Marx el 17 de mayo de 1846 argumentó que antes de oponer la teoría de la propiedad a la propiedad con el fin de engendrar una comunidad como habían hecho los alemanes, por el momento se limitaría a apelar a favor de la libertad y la igualdad. Véase Groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste (ed.), *P. J. Proudhon, Philosophie de la misère, K. Marx, Misère de la philosophie, textes intégraux*, Les Imprimeurs Libres, París, vol. 3, p. 327. Las notas de Proudhon demuestran que leyó y anotó parte de *De jure belli ac pacis* de Grocio en enero de 1840. Él mismo calculó que no había leído más de una sexta parte del tratado de Grocio, pues el resto era de escasa relevancia para su tema. Véase, P. Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon, sa vie et sa pensée (1809-1849)*, París, 1982, p. 249. No existe prueba alguna de que leyera a Pufendorf. En *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon se refiere a "el estado de sociedad que los juristas han denominado comunidad negativa" (p. 195), y algunos de los textos que consultó contienen resúmenes de esta idea. Véase por ejemplo, C. B. M. Toullier, *Le droit civil français*, vol. 2, párrafo 64, p. 26; o la crítica de la idea en C. Comte, *Traité de la propriété*, pp. 356-359.

[265] Es mucho más difícil establecer en qué medida puede incluirse a Locke entre los defensores de la concepción de "comunidad negativa" de las primeras edades de hombres. Véase James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, 1980.

[266] En origen, la teoría de Grocio del comunismo primitivo/comunidad negativa fue el punto de arranque de un intento por establecer el derecho de los holandeses a la libre navegación junto con el derecho de pescar o recolectar sus productos (*Mare Liberum*, 1609). Grocio relacionó este derecho con la habilidad originaria de la humanidad de vagar por la tierra para recolectar sus frutos, cazar animales salvajes y hacer pastar sus rebaños, antes de que el crecimiento de la población y la dramática escasez de recursos llevaran a la división de la tierra, primero entre naciones y luego entre familias. R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*, Cambridge, 1979, cap. 3.

[267] Sobre la importancia de la denominada "tesis correlativa" en el aislamiento de un nuevo y mejor definido vocabulario conceptual de los derechos a partir de un vocabulario de la necesidad más básico, véase I. Hont, "Negative Community", pp. 24-29; y R. Tuck, *Natural Rights*, pp. 159-160.

[268] K. Marx, "Critique of the Gotha Programme", en *MECW*, vol. 24, p. 87.

[269] Aunque sobreviva un gran número de las notas escritas por Marx en el período 1840-1848, no se pueden utilizar como prueba de lo que leyó. Por dar algunos ejemplos, a partir de los manuscritos de 1844 está claro que había leído o al menos consultado la obra del socialista cristiano francés Constantin Pecqueur, aunque no haya registro alguno en sus notas. De igual forma, algunos de sus escritos sugieren que estaba familiarizado con los trabajos de los saint-simonianos y con los de Fourier. De nuevo, sin embargo, no hay rastro en sus notas. También tuvo algún conocimiento de los escritos de Charles Comte, cuyo *Traité de la propieté* remite explícitamente a la idea de comunidad negativa. Pero no está

claro si lo leyó o consultó algo sobre él, y una vez más sus notas no son de ayuda. Igualmente, en su crítica a Karl Grün, Marx se refiere a la obra del jurista francés y seguidor entusiasta de Savigny, Eugène Lerminier, si bien no existe ninguna prueba de su lectura. El catálogo del International Institute for Social History en Amsterdam enumera treinta y nueve cuadernos de notas que cubren el período 1840-1848. Para las referencias de Marx a Pecqueur, véase K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", en *MECW*, vol. 3, pp. 243 y 254. Sobre las discusiones de Marx con los saint-simonianos y Fourier, véase K. Marx, "Draft of an Article on Friedrich List' Book *Das nationale system der politischen Oekonomie*", en *MECW*, vol. 4, pp. 282-283; K. Marx, "Karl Grün: *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, or the Philosophy of True Socialism", cap. 4 de "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, pp. 493-519; la referencia a Lerminier en ibid., p. 489. Para las referencias de Marx a Charles Comte, véase especialmente K. Marx y F. Engels, "The Holy Family", en *MECW*, vol. 4, pp. 44-46.

270 Véase P. Stein, *Legal Evolution*, p. 51. La aparente ausencia de dimensión histórica en la enseñanza del derecho romano, hecho criticado por la Escuela Histórica Alemana, o la incongruencia y abstracción de la defensa iusnaturalista de la propiedad privada, denunciadas por Proudhon en Francia, eran consecuencia de los descubrimientos del siglo XVIII: en concreto, la concentración en razonamientos apriorísticos legales y políticos, fomentada por distintas razones por Thommasius y Wolf en Alemania, y la lectura deliberadamente antihistórica de los derechos y de la ley en la Francia revolucionaria.

271 C. Wolf, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, Francfort, 1764, parte 2, párrafo 104; J. G. Heinecio, *De Jure Naturae*, libro 1, párrafo 233.

272 Se trata de la edición de 1718 de Gershom Carmichael de la obra de Pufendorf *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*. Existe una traducción moderna de este texto: S. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*, J. Tully (ed.), Cambridge, 1991. Sobre la importancia de la edición de Carmichael en la Escocia del siglo XVIII, véase J. Moore y M. Silverthorne, "Gershom Carmichael", en I. Hont e M. Ignatieff (comps.), *Wealth and Virtue*, pp. 73-88.

273 K. Marx, "The Poverty of Philosophy", en *MECW*, vol. 6, p. 181.

274 Las palabras del líder cartista Bronterre O'Brien son ilustrativas: "Escuche a Paine, Locke, Pufendorf y a otros muchos, y le dirán que sólo el trabajo es la genuina propiedad", *True Scotsman*, 6 de julio de 1839; o también las de Etienne Cabet: "Escuche al *barón* de Pufendorf, profesor de derecho natural en Alemania… quien en su *Derecho de la naturaleza y las naciones*… proclama la *igualdad natural*, la *fraternidad*, la primitiva *comunidad de bienes*, y reconoce que la propiedad es una institución humana, que resulta de una división consensuada para asegurar a todos, y especialmente a los trabajadores, la posesión perpetua, indivisible o divisible, y que, en consecuencia, la actual desigualdad de fortuna es una injusticia que sólo fomenta otras desigualdades a través de *la insolencia de los ricos* y *la cobardía de los pobres*". Cabet, p. 486.

275 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, párrafos 189-208. La primera sección del concepto de "sociedad civil" se basaba principalmente en la lectura detallada que Hegel había hecho en Francfort de la *Riqueza de las naciones* de Smith y de *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (1767) de sir James Steuart, a finales de la década de 1790.

276 K. Marx y F. Engels, "The Holy Family", en *MECW*, vol. 4, p. 43.

277 W. Blumenberg, *Karl Marx: An Illustrated Biography*, Londres, 1972, p. 15.

278 Iggers (trad. y ed.), *The Doctrine of Saint-Simon*, pp. 116-117. Sobre la deuda de Saint-Simon con Say, véase especialmente J. B. Say, "De l'indépendance née chez les modernes des progrès de l'industrie", en *Traité d'economie politique*, 5.ª ed., París, 1826, vol. 2, pp. 295-301; los seguidores de Say creían que durante la Revolución Francesa se había asistido a

la caída de un Estado basado en la "fuerza y el fraude" (lugar privilegiado para la aristocracia y el clero improductivos durante el *ancien régime*) y al surgimiento de una sociedad basada en la "industria" o en el trabajo.

[179] Ésta era una glosa realizada por Engels a lo que Saint-Simon había escrito: "El gobierno de las personas es reemplazado por la administración de las cosas [...]. El Estado no se 'abole' [...] *desaparece*" (en el original alemán, *stirbt ab* o "comienza a morir"). F. Engels, "Anti-Dühring. Herr Dühring's Revolution in Science", en MECW, vol. 25, p. 268.

La afirmación original se encuentra en el "Catéchisme des Industriels", un texto del que Saint-Simon y Auguste Comte fueron coautores. "La especie humana ha sido destinada por su organización a vivir en sociedad. Primero ha sido llamada a vivir bajo el régimen gubernamental. Ha sido destinada a pasar del régimen gubernamental o militar al régimen administrativo o industrial, una vez alcanzado el suficiente progreso en las ciencias positivas y en la industria". *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, París, 1966, vol. 4, 1er Cahier, p. 87.

[180] Véase W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, I. Kramnick (comp.), Harmondsworth, 1973; Marqués de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1794), Londres, 1955; T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, Londres, 1798.

[181] T. Carlyle, *Past and Present*, R. Altick (comp.), Nueva York, 1977, p. 7.

[182] Véase Claeys, *Machinery, Money and the Millenium*, pp. 166-179.

[183] C. H. de Saint-Simon (con Augustin Thierry, "su alumno"), "De la réorganization de la société européenne", *Oeuvres de Saint-Simon*, París, 1966, vol. 1, p. 248.

[184] F. E. Manuel y F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, 1979, p. 74.

[185] S. Garth (ed.), *Ovid's Metamorphoses in Fifteen Books Translated by the Most Eminent Hands*, Londres, 1717, libro 1, p. 5. Esta traducción era de John Dryden. Una traducción alternativa es la de T. Hughes, *Tales from Ovid*, Londres, 1997, pp. 8-10 [La versión española utilizada aquí es la de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín: Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, Alianza, 2002, p. 70].

[186] K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en MECW, vol. 5, pp. 49 y 72-73.

[187] Ibíd., pp. 60, 78 y 88.

[188] Ibíd., p. 88.

[189] Ibíd., p. 47.

[190] Véase K. Marx, "Outlines of the Critique of Political Economy", borrador preliminar de 1857-1858, en MECW, vol. 28, pp. 530-531.

[191] Las dificultades teóricas del intento de Marx por construir una forma de socialismo más allá del mercado fueron analizadas con gran rigor por los grupos reformistas u opositores de Europa oriental entre las décadas de 1960 y 1980. Para Hungría, véase especialmente G. Vence, J. Kis y G. Markus, "Is Critical Economics possible at all?", circulación clandestina, 1971. Las afirmaciones contenidas en este argumento sobre el intento de Marx de construir una teoría del valor de uso en *El capital* se resumen y desarrollan en Istvan Hont, "The Antinomies of the Concept of Use Value in Marx's *Capital*", Working Papers in Political Economy and Society, King's College Research Centre, 1983.

[192] K. Marx, "The Poverty of Philosophy", en MECW, vol. 6, p. 138.

[193] Citado en Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford, 1999, p. 114.

[194] Sobre el cambio de posición de Marx en el periodo anterior a 1870, véase H. Wada, "Marx and Revolutionary Russia", en T. Shanin (comp.), *The Late Marx and the Russian Road*, Londres, 1983, pp. 40-75; D. R. Kelley, "The Science of Anthropology: an Essay on the very old Marx", en *Journal of the History of Ideas*, 45:2, 1984, pp. 245-262.

II. MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

[1] Esta nueva edición fue publicada con el título *Das kommunistische Manifest. Neue Ausgabe mit einem Vorwort der Verfasser* [El manifiesto comunista. Nueva edición con un prefacio de los autores], Leipzig, 1872. Sobre las circunstancias de su aparición, véase Introducción, apartado "La recepción del *Manifiesto*".

[2] La Revolución de Febrero en Francia derrocó a la monarquía constitucional de Luis Felipe el 24 de febrero de 1848. Se estableció un gobierno provisional en París, encabezado por Alphonse de Lamartine, para poco después proclamar la república.

[3] La insurrección de junio en París fue provocada por el cierre de los Talleres Nacionales (que habían proporcionado trabajo a los desempleados) y la cancelación de la moratoria en las deudas. Se levantaron barricadas principalmente en el este y en los barrios de artesanos de la ciudad. Tras declarar que la república se hallaba en peligro, el ministro de Guerra, el general republicano Eugène Cavaignac, terminó con el levantamiento con un considerable derramamiento de sangre.

[4] La Comuna de París, el gobierno capitalino formado por una alianza de republicanos y socialistas tras la derrota de Francia en la guerra franco-prusiana, duró seis semanas, entre abril y mayo de 1871. En la tradición marxista se celebró como ejemplo de gobierno de la clase obrera.

[5] Este prefacio a la edición rusa del *Manifiesto* fue escrito en respuesta a una carta del populista revolucionario P. L. Lavrov, del 16 de enero de 1882. Aunque Marx había trabajado intensamente sobre Rusia en la década de 1870, en aquellos momentos su salud y su moral estaban bajas. Por ello el prefacio fue redactado en su totalidad por Engels, a excepción de una única corrección menor efectuada por Marx.

[6] En realidad fue en el año 1869. Fue editado en la imprenta de Chernetsky en Ginebra, donde también se imprimió *Kólokol* (La campana) de Herzen.

[7] Entre 1846 y 1879, la intensificación del transporte del barco a vapor, la penetración en las praderas gracias al ferrocarril y la migración norteamericana hacia el oeste del país hicieron que los precios del cereal se desplomaran. En Gran Bretaña, esta caída de los precios agrícolas dio lugar a una duradera depresión de la agricultura, que se prolongó hasta 1914. En Alemania se le hizo frente con un programa de proteccionismo aduanero que formó la base de una conservadora alianza nacionalista entre los *junkers* y la industria pesada.

[8] Durante 1848-1849, el zar fue Nicolás I. Su sucesor, Alejandro II, quien había emancipado a los siervos en 1861, fue asesinado por populistas rusos en 1881. Lo sucedió Alejandro III, el cual se refugió en Gatshina, su residencia campestre, por temor a que el comité ejecutivo de La Voluntad del Pueblo, principal organización populista revolucionaria, intentara asesinarlo.

[9] *Obshchina:* comunidad rural.

[10] En la primera edición de *El capital* en 1867, Marx había afirmado que "el país que está más desarrollado industrialmente tan sólo enseña, al menos desarrollado, la imagen de su propio futuro". También se había burlado de la idea de Alexander Herzen de la exclusividad de la comunidad rural rusa por considerarlo paneslavismo romántico. En la primera edición de *El capital*, en consecuencia, Marx afirmó que Rusia, como Alemania, debía seguir el ejemplo de Gran Bretaña, abriéndose al desarrollo y a la industrialización capitalistas. Sin embargo, a finales de 1869, comenzó a cambiar de opinión, sorprendido ante el descubrimiento de que el país donde *El capital* estaba teniendo mayor éxito y se discutía con más seriedad era Rusia. De manera que decidió entrar en el debate. Aprendió ruso y comenzó a seguir los debates sobre las posibilidades del desarrollo capitalista y el destino de la comunidad rural en las décadas que siguieron a la emancipación de los siervos.

A principios de la década de 1870, quedó especialmente impresionado ante los ensayos de N. G. Chernyshevsky sobre la propiedad comunitaria de la tierra. Chernyshevsky sostenía que "el desarrollo de ciertos fenómenos sociales en naciones retrasadas, gracias a las influencias de las avanzadas, puentea una etapa intermedia y pasa directamente de una etapa inferior a otra superior". Más específicamente, esto significaba que gracias a la existencia del Occidente avanzado, Rusia podía pasar directamente de la comunidad rural al socialismo sin pasar por un estadio intermedio de carácter burgués.

El populismo revolucionario partía de una reinterpretación de este argumento. Porque después de la emancipación campesina y del supuesto progreso de Rusia por derroteros similares a los de Europa occidental, no había duda de que los días de la comunidad rural estaban contados. La alternativa era, por lo tanto, presionar por una revolución inmediata antes de que desapareciera la comunidad (de ahí el recurso al terrorismo y al asesinato), o esperar durante décadas hasta que se desarrollara el capitalismo y el crecimiento del proletariado industrial hiciera posible la vía occidental al capitalismo. La Repartición Negra, un grupo de exiliados en Ginebra, dirigido por Plejanov y Vera Zasulich, apoyó esta última estrategia, sobre la base de los argumentos de la edición de 1867 de *El capital*. Sin embargo, los cambios editoriales que Marx realizó en ediciones posteriores sugieren que su simpatía estaba con la posición del populismo revolucionario, por lo que apoyaba a La Voluntad del Pueblo antes que al grupo "marxista" de Plejanov.

Esto también parece haber provocado divergencias implícitas entre la posición defendida por Marx y la de Engels. Éste creía que en Rusia la transición de la comunidad rural al comunismo avanzado sólo podía tener lugar si se producía una revolución proletaria exitosa en Occidente. La posición de Marx parece haber sido más equívoca. En uno de los borradores (no enviado) de una carta a Vera Zasulich en respuesta a la exigencia de ésta para que clarificase públicamente su posición, parece sugerir que la transición de la comunidad rural al comunismo avanzado era plausible sin que se desatara una revolución proletaria en Occidente. Parece, por lo tanto, que la postura supuestamente compartida y que aparece en su prefacio a la edición rusa de 1882 era más una idea de Engels. Véase, H. Wada, "Marx and Revolutionary Russia", en Shanin (comp.), *Late Marx*, pp. 40-75.

[11] Marx, que había padecido bronquitis crónica y brotes recurrentes de pleuritis, murió el 14 de marzo de una hemorragia pulmonar en su casa londinense, situada en el número 41 de Maitland Park Road, en Londres.

[12] Ferdinand Lassalle (1825-1864) fue un hegeliano activo partidario de la posición de Marx en el movimiento democrático de Renania de 1848. En 1863 fundó la *Allgemeine Deutsche Arbeiterverein* (Asociación General de Trabajadores Alemanes), precursora (junto con el *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* –Partido Obrero Socialdemócrata– fundado en Eisenach) del *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (Partido Socialdemócrata Alemán). Generalmente se lo ha considerado el fundador del movimiento obrero alemán. Murió como consecuencia de un duelo en 1864. Lassalle respetaba las ideas de Marx, pero (a pesar de las afirmaciones de Engels) no puede ser considerado su seguidor. A principios de la década de 1860, las ideas de Louis Blanc sobre las cooperativas estatales y la campaña cartista a favor del sufragio eran su inspiración más directa. En el período entre 1875 y 1914, el Partido Socialdemócrata se había convertido en el partido de los trabajadores mejor organizado de toda Europa. Su programa, redactado en Erfurt en 1891, se inspiraba en Marx, Lassalle y las ideas radicales democráticas.

[13] Sobre la Primera Internacional, véase Introducción, pp. 13-14.

[14] Engels se refiere a la teoría expuesta en Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres, 1859

[ed. cast.: *El origen de las especies*, traducción de Antonio de Zulueta, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997].

[15] El Congreso de la Internacional de Trabajadores Socialistas, convertido después en la Segunda Internacional, se celebró en París entre el 14 y el 18 de julio de 1889. Aprobó una resolución que fijaba el 1 de mayo de 1890 como día para la celebración de mítines y manifestaciones en todos los países para apoyar la jornada de ocho horas.

[16] Luis Napoleón Bonaparte (1808-1873) era sobrino de Napoleón. Fue elegido presidente de la Segunda República de Francia (1848-1852), para después, tras un golpe de Estado, declararse emperador de los franceses (1852-1870). Abdicó tras la derrota gala en la guerra franco-prusiana.

Otto von Bismarck (1815-1898) fue primer ministro de Prusia entre 1862 y 1871 y posteriormente, tras derrotar a los austríacos y a los franceses, primer canciller del nuevamente fundado Imperio Alemán (el II Reich), 1871-1890.

[17] La Santa Alianza fue una asociación de monarcas europeos creada el 26 de septiembre de 1815 por el zar de Rusia, Alejandro I, y el canciller austríaco, Metternich, con el fin de terminar con la amenaza revolucionaria contra el statu quo europeo.

François Guizot (1787-1874) fue un historiador francés liberal y, desde 1840 hasta la Revolución de Febrero de 1848, primer ministro de Francia.

[18] La idea de lucha de clases aparece en las obras de Aristóteles (véase, por ejemplo, *The Politics*, Cambridge, 1996, libro 4, pp. 96-110) y Maquiavelo (véase *The Discourses*, Harmondsworth, 1970, pp. 113-115). Pero el uso que le dio Marx procede principalmente de la obra de los teóricos e historiadores liberales y socialistas de la Francia del período 1815-1848. Consúltese en particular el grupo que operó en torno a J. B. Say: Agustin Thierry, Charles Comte y Charles Dunoyer. Por ejemplo, según Comte, "la historia de la especie humana se reduce, en una palabra, a las luchas que han surgido del deseo de acaparar los disfrutes físicos de toda la especie y de imponer a los demás todo el dolor de la misma clase". C. Comte, *Traité de législation*, París, 1826, libro II, p. 91.

El otro grupo, especialmente inclinado a pensar la historia como un proceso de lucha de clases, fue el de los saint-simonianos. La sección sexta de la *Doctrina de Saint-Simon* se titulaba "La sucesiva transformación de la explotación del hombre por el hombre y de los derechos de propiedad", y su subtítulo era: "Señor y esclavo; patricio y plebeyo, señor y siervo, haragán y trabajador". Iggers (ed. y tr.), *The Doctrine of Saint-Simon*, p. 80.

En una carta a Weydemeyer (5 de marzo de 1852), Marx recomendaba encarecidamente la obra de Thierry, Guizot y del inglés John Wade sobre la "historia de las clases". K. Marx, en *MECW*, vol. 39, p. 61.

[19] La idea de "la época de la burguesía" surge de numerosas fuentes, todas ellas procedentes de la Revolución de 1830. Sin embargo, un exponente especialmente enérgico de la idea fue el historiador y periodista republicano y socialista Louis Blanc. Sobre la influencia de Blanc en Marx, véase Introducción, p. 74.

[20] Aquí el término alemán es *"Mittelstand"*, más exactamente "estamento medio".

[21] No siempre está claro con qué literalidad tomar esta idea. Hay un pasaje de "La ideología alemana" que ayuda a clarificar su significado. "A esta propiedad privada moderna le corresponde el Estado moderno, que, enajenado gradualmente por los propietarios a través de la fiscalidad, ha caído completamente en sus manos a través de la deuda nacional, y su existencia ha llegado a ser totalmente dependiente del crédito comercial que los propietarios, la burguesía, le otorgan, como se refleja en la subida y bajada de los títulos públicos en el mercado de valores." K. Marx y F. Engels, "The German Ideology", en *MECW*, vol. 5, p. 90. La idea, casi con toda seguridad, era de Engels y se inspiraba en fuentes cartistas y radicales, que a su vez se remontaban a la crítica del humanismo cívico de principios del

siglo XVIII contra el orden político *whig* de la Gran Bretaña hanoveriana. Véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975 [ed. cast.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002]; A. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977 [ed. cast.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999]; G. Stedman Jones, "Rethinking Chartism", *Languages of Class* [ed. cast.: *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1989].

22 "Pago al contado" se refiere a la obra de Thomas Carlyle. Sobre la influencia de Carlyle en Engels, véase Introducción, p. 43, y también p. 126.

23 Como ejemplo, véase la imagen de trabajo "improductivo de valor" de Adam Smith: "Están los funcionarios, y se mantienen de una parte del producto anual de la industria de otras personas... En la misma clase se encuentran algunas de las profesiones más graves e importantes y algunas de las más frívolas: eclesiásticos, abogados, médicos, hombres de letras de todo tipo, bufones, músicos, cantantes de ópera, bailarines de ópera, etcétera". A. Smith, *Wealth of Nations*, vol. 1, p. 352.

24 El término literatura mundial – "*Weltliteratur*"– procede de Goethe, el cual, en sus últimos años, lo utilizó crecientemente e intentó aplicarlo en alguna de sus obras, como, por ejemplo, *West-Eastern Divan*. Véase Prawer, *Karl Marx and World Literature*, p. 144.

25 La identificación de los movimientos progresistas con la ciudad y de los conservadores con el campo fue especialmente acentuada en Europa occidental durante las décadas de 1830 y 1840. El año 1789 había estado acompañado de revueltas campesinas en Francia y en 1831 se había producido una revuelta de trabajadores del campo en el sur de Inglaterra (los levantamientos del "Capitan Swing"). Pero movimientos tales como el cartismo recibieron poco apoyo del campo; incluso el radicalismo de la población trabajadora de París fue contestado con hostilidad en las partes rurales del interior. Durante el siglo XX, cuando era normal que los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo provinieran sobre todo del campo, esta asunción resultó algo más embarazosa.

26 La secuencia causal bosquejada en este párrafo estaría relativamente clara. Pero en el siglo XX, los partidarios de Marx comenzaron a cuestionar la definición de "fuerzas" y "relaciones" de producción y lo que significaba dar prioridad a unas sobre las otras. Detrás de esta disputa doctrinal estaba la batalla política entre los viejos socialistas y los partidos socialdemócratas, una disputa que data del período anterior a 1914, y los nuevos partidos comunistas fundados según la línea leninista. La pregunta planteada por la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia era si se podía realizar el socialismo en un país atrasado o como mucho semiindustrializado, esto es, en un país de campesinos.

En la década de 1840, tras el impacto del cartismo en las regiones industriales de Gran Bretaña y de la Revolución de 1830 en París, a la que siguió de cerca la revuelta de trabajadores de la seda en Lyon, parecía evidente que se iba a producir una crisis revolucionaria en las áreas donde estaban más desarrolladas las fuerzas de producción, esto es, las regiones más industrializadas del mundo. Pero tras 1870, cuando las relaciones entre las clases en Europa occidental devinieron menos conflictivas, Marx (pero no Engels) parece haberse decantado por los populistas rusos y por la posibilidad de que la revolución empezara en el Este. Esta tendencia se reforzó en gran medida tras la proclamación de la revolución socialista en Rusia en octubre de 1917, no apoyada por una revolución proletaria en Occidente.

A partir de entonces, los comunistas elaboraron una teoría de la revolución alternativa basada en el *dictum* de Lenin según el cual "una cadena es tan fuerte como su eslabón más débil". Lo que significaba que el capitalismo no tenía por qué colapsar necesariamente allí donde las fuerzas de producción estaban más desarrolladas, sino donde las relaciones

de propiedad –las relaciones de producción– eran más contradictorias y su contraste más agudo. Aunque revestido de un lenguaje enfático de ortodoxia, es casi seguro que esta interpretación contradecía fundamentalmente las intenciones del argumento original de Marx. Para un análisis incisivo sobre las relaciones entre "fuerzas" y "relaciones" de producción, véase G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*.

27 Se trataba de las crisis "pletóricas" analizadas por Fourier, Carlyle y Engels. El primer debate sustancioso sobre la relación entre crisis comercial, industria moderna y superproducción había tenido lugar en 1819 y había implicado a Malthus, Jean Baptiste Say, Sismondi y otros. La discusión se retomó durante la depresión industrial de 1826-1827.

28 El análisis económico que Marx realizó en el *Manifiesto* no es del todo coherente. Más adelante (p. 170), Marx parece sumarse a la teoría de los salarios de subsistencia de Ricardo. Tal teoría implicaba un límite (de subsistencia) por debajo del cual los salarios no podían bajar sin reducir la oferta de trabajo a largo plazo. Aquí, por contraste, está implícito que los salarios se definen únicamente en relación con la oferta y la demanda. El trabajador no vende una mercancía (que más adelante definiría como "fuerza de trabajo"), sino que él mismo es una mercancía, cuyo valor oscila como el de cualquier otra mercancía. Los salarios disminuían porque la división del trabajo aumentaba la competencia entre trabajadores. De modo que el progreso económico generaba cada vez más pobreza.

29 En la época del *Manifiesto*, Marx todavía no había formulado su teoría de la explotación. Desde finales de la década de 1850, Marx comenzó a afirmar que lo que el trabajador vendía no era su "trabajo", sino su "fuerza de trabajo", esto es, su capacidad de trabajar. Esto se convirtió en el centro de su teoría de la explotación en forma de extracción de valor "excedente". Porque al comprar horas de "fuerza de trabajo", el capitalista era libre de extraer en una hora dada tanto trabajo o esfuerzo del trabajador como pudiera.

30 Esta historia del desarrollo del proletariado es un resumen extremo de la que Engels hizo en su *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, aparecida en 1845.

31 Marx y Engels eran contrarios a aceptar que los trabajadores obtuvieran beneficios económicos sostenibles de su actividad sindical. Constantemente defendieron que la actividad sindical sólo debía ser considerada como parte de "la unión siempre creciente de los trabajadores" y de la transformación de la clase obrera en un partido político de masas.

A finales del siglo XIX, Karl Kautsky, principal teórico marxista de la Segunda Internacional en Europa central, distinguió de manera mucho más tajante entre "conciencia sindicalista" (un estado mental al que espontáneamente llegaban los trabajadores como resultado de su experiencia directa) y "conciencia política", situación que requería conocimiento y educación. Lenin, a su vez, utilizó esta distinción para rechazar la idea de partido de masas, debido a su bajo nivel de compromiso y a su tendencia al oportunismo. Además de las ventajas que el imperio ofrecía a los empleadores y políticos, permitiéndoles "sobornar" a sus trabajadores, Lenin creía que la incapacidad de trascender la conciencia sindical explicaba la pasividad política de los trabajadores de Europa occidental y su determinación a apoyar a sus partidos y gobiernos en la Primera Guerra Mundial. En lugar de un partido de masas, el modelo bolchevique de Lenin presuponía un partido de vanguardia formado por revolucionarios profesionales.

32 El "Acta de las diez horas" reguló la jornada laboral de las industrias textiles y se convirtió en ley en 1847.

33 El final del dominio burgués se adscribe en este pasaje a algo relacionado con la pauperización absoluta (véase p. 162, n. 28). Cuantas más personas de las clases intermedias se conviertan en proletarios, mayor será la competencia entre trabajadores y mayor será el número de pobres. En *El capital*, vol. 1 (1867), se matiza más esta interpretación. La competencia entre los obreros asalariados y "el ejército de reserva de trabajadores" (los

desempleados) mantiene los salarios fluctuando cerca del nivel de subsistencia, cuando se equilibra en un ciclo comercial. Ahora bien, describía la pauperización en términos cualitativos y relativos. Véase K. Marx, *El capital*, vol. 1, partes 6 y 7, especialmente el capítulo 25.

[34] Es posible que esta famosa representación que hacía de la burguesía la generadora de sus propios enterradores pudiera estar inspirada en Proudhon. La interpretación de Proudhon se refería al fenómeno de la sobreproducción, pero en ella era el trabajador el que estaba condenado a su autodestrucción: "A la primera señal de carestía [...] todos vuelven al trabajo. Entonces el negocio marcha bien, y gobernantes y gobernados están felices. Pero cuanto más trabajen hoy, más desocupados estarán mañana; cuanto más se rían ahora, más llorarán mañana. Bajo el régimen de propiedad, las flores de la industria sólo sirven de coronas funerarias, y el trabajo del obrero para cavar su propia tumba". P.-J. Proudhon, *What is Property?*, p. 146. Agradezco a mi estudiante Edward Castleton la sugerencia de este pasaje.

[35] La interpretación de Marx según la cual el capital, como forma de propiedad privada, era un "producto colectivo" y un "poder social" procedía en parte de la idea de capital de Adam Smith como "trabajo acumulado", y más inmediatamente, de la idea de Proudhon de "fuerza colectiva". "Se ha retribuido la fuerza de mil hombres trabajando durante veinte días con la misma cantidad que la remunerada a la fuerza de uno trabajando cincuenta y cinco años; pero la primera fuerza ha producido en veinte días lo que un único hombre, trabajando constantemente a lo largo de un millón de siglos, no puede conseguir: ¿es este intercambio equitativo? [...] No, porque cuando has pagado todas las fuerzas individuales, te queda por pagar la fuerza colectiva. En consecuencia, siempre queda un derecho de propiedad colectiva que no has adquirido y que disfrutas injustamente." A partir de esta afirmación, Proudhon infería que "todo capital es propiedad social" y, por consiguiente, "nadie tiene la exclusiva propiedad sobre él". Véase P.-J. Proudhon, *What is Property?*, pp. 93-94.

[36] En la Gran Bretaña de las décadas de 1830 y 1840, los economistas políticos, reformadores industriales, cartistas, sindicalistas, evangélicos y feministas analizaron en extenso el efecto del trabajo femenino sobre el matrimonio y la familia. También se examinó en la *Situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels. Éste describió la situación en la que quedaba un obrero desempleado obligado a realizar tareas domésticas si su mujer salía a trabajar: "¿Puede alguien imaginar un estado de cosas más absurdo que el descrito en esta carta? Y, con todo, esta situación que desexualiza al hombre y termina con la condición de mujer [...] es el resultado último de la muy enorgullecida civilización". A esta argumentación, sin embargo, Engels añadió una crítica al patriarcalismo original de la familia antes de que se hubiera producido esta transformación. "Si el dominio de la esposa sobre el marido, ocasionado inevitablemente por el sistema fabril, es inhumano, el dominio prístino del marido sobre la esposa también debe ser inhumano." F. Engels, "The Condition of the Working Class in England", en *MECW*, vol. 4, p. 439.

[37] La asociación del comunismo con "la comunidad de mujeres" derivaba de la antigua Grecia. Platón, en nombre de Sócrates, propuso en la *República*, supuestamente sin ninguna ironía, un programa eugenésico que implicaba el control del apareamiento y convenios para la crianza comunitaria con el fin de asegurar que la maternidad no interfiriera en las funciones cívicas y militares de las mujeres. De manera que las mujeres podrían formar parte de la clase de guardias y participar en la misma educación y entrenamiento militar que los hombres. Al abolir la familia, los guardias, como "la ciudad", formarían una única gran familia. Platón repitió el argumento en *Las leyes*. Diógenes el Cínico y Zenón, fundador del estoicismo, también defendieron de manera similar "la comunidad de mujeres".

Los primeros cristianos, por ejemplo Tertuliano, se vieron obligados a negar el tratamiento fraternal entre mujeres y hombres, así como la posesión comunitaria, mujeres incluidas. La

acusación apareció de nuevo durante la Reforma, y se dirigió durante más de un siglo contra anabaptistas y otras sectas protestantes radicales. En 1525, Tomás Münzer confesó, supuestamente bajo tortura, que los anabaptistas creían que todo debía poseerse en común, una acusación en la que Zwinglio y otros, tan pronto como pudieron, incluyeron el cargo de practicar la comunidad de mujeres (probablemente una lectura maliciosa de la práctica anabaptista de rechazar las parejas infieles y establecer nuevas uniones espirituales).

Por último, los seguidores del primer socialismo volvieron a ser acusados de lo mismo en las décadas de 1820 y 1830. Lo más plausible es que tal cargo se dirigiera contra Fourier, cuya crítica a la civilización se centraba tanto en la monogamia como en el trabajo asalariado, y cuyo anhelo era reemplazar (con el tiempo) el hogar aislado por la corporación amorosa. El principal argumento de los owenistas en Gran Bretaña se centró en la igualdad entre sexos y en leyes que facilitaran el divorcio. En Francia, la posición saint-simoniana procedía de la del discípulo más cercano a Saint-Simon, Olinde Rodrigues, quien afirmaba que el maestro había proclamado en su lecho de muerte que "hombre y mujer constituyen el individuo social". En octubre de 1830, los "padres" de la iglesia saint-simoniana, Bazard y Enfantin, declararon que los saint-simonianos "exigen, como los cristianos, que un hombre pueda unirse a una mujer; pero enseñan que la esposa debe ser igual al marido y que de acuerdo con la gracia particular que Dios ha otorgado a su sexo, debe asociarse con él en el ejercicio de la triple función del templo, el Estado y la familia; de tal forma que el individuo social, que hasta ahora sólo ha sido el hombre, sean a partir de ahora el hombre y la mujer juntos".

A partir del cisma del movimiento saint-simoniano en noviembre de 1831 y la salida de Bazard y sus seguidores, se acentuó el interés por la "pareja social". En la primavera de 1832, Enfantin y cuarenta "apóstoles" varones se retiraron a ejercer el celibato a Menilmontant, y un año más tarde se desplazaron a Constantinopla en busca de un Mesías femenino que completara "la suprema pareja". Sin embargo, Enfantin siempre otorgó mayor importancia a las connotaciones sexuales de la doctrina saint-simoniana de la "rehabilitación de la carne", que incluía la separación entre "lo constante" y "lo inconstante", una supuesta defensa del libertinaje sexual. Véase C. Rowe y M. Schofield (comps.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, pp. 219-224, 274-276, 424-426, 443-446 y 648; B. Scribner, "Practical Utopias", en *Comparative Study of Society and History*, 1994, pp. 743-772; sobre los owenistas, B. Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Londres, 1983; sobre los saint-simonianos, L. Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, París, 1864, vol. 1, pp. 106-107.

38 La crítica contra el matrimonio como "prostitución legalizada" fue especialmente intensa entre los saint-simonianos. Véase la declaración de Bazard y Enfantin: "La religión de Saint-Simon sólo pretendía terminar con este tráfico vergonzoso. A esta prostitución legal, en nombre del matrimonio, todavía hoy se suele consagrar la unión monstruosa entre devoción y egoísmo, entre luz e ignorancia, entre juventud y decrepitud". L. Reybaud, *Les réformateurs*, p. 107. La interpretación del matrimonio como prostitución legalizada se encuentra inicialmente en Fourier. Véase C. Fourier, *La teoría de los cuatro movimientos*. Sin embargo, la crítica contra el matrimonio de Fourier fue mucho más radical que la de los saint-simonianos. Fourier condenaba el matrimonio porque no tenía en consideración cómo se componían las pasiones en cada individuo, y en especial su deseo de variedad. El argumento inicial de los saint-simonianos, por otra parte, era monolíticamente colectivista. Partía de la base del inminente advenimiento del individuo social, la pareja, cuyos componentes complementarios encarnaban e incluso acentuaban las distinciones convencionales entre lo masculino y lo femenino. Engels se inspiró en Fourier. Marx parece más próximo a la

posición saint-simoniana, especialmente a la del antiguo teórico saint-simoniano de "la pareja", Pierre Leroux. Sobre estas cuestiones, véase Bee Wilson, "Fourier and the Woman Question", tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 2002.

39 Es probable que los orígenes de esta idea se encuentren en Sismondi, quien a su vez habría reintroducido el término latino *proletariat* en los debates del siglo XIX. En 1819 afirmaba que "es una desgracia haber creado un hombre a quien al mismo tiempo se lo ha privado de todos los placeres que dan sabor a la vida, un ciudadano que no muestra ningún afecto por su país ni compromiso alguno con el orden establecido". S. de Sismondi, *Nouveaux principes*, vol. 1, p. 368.

40 En la edición inglesa de 1888 se agrega el adjetivo "material" para las "condiciones de vida".

41 En vez de "ideas racionalistas", las ediciones alemanas hablan de "ideas de la Ilustración".

42 El término "explotación del hombre por el hombre" fue acuñado por los saint-simonianos.

43 Éste fue el proceso que después Marx designaría con el término "dictadura del proletariado". En 1852, Marx consideraba que su "propia contribución" era 1) mostrar que la existencia de las clases "dependía *de ciertas fases históricas en el desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases necesariamente conducía a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no constituye más que una transición a la *abolición de todas las clases* y a una *sociedad sin clases*".

44 Ésta había sido la demanda política central de los saint-simonianos.

45 En la edición de 1848, este argumento se formulaba de la siguiente manera: "La combinación de la agricultura con la industria, la promoción de la gradual eliminación de las contradicciones entre el campo y la ciudad".

46 Se trata de una idea tomada de Robert Owen.

47 En las ediciones alemanas, "individuos asociados" en vez de "una vasta asociación de toda la nación".

48 "Visto en el reverso de los antiguos escudos de armas feudales." El original alemán reza: "*erblickte es auf ihrem Hintern die alten feudalen Wappen*". La imagen procede del poema de Heine "Alemania. Un cuento de invierno".

Das mahnt an das Mittelalter so schön
An Edelknechte und Knappen,
Die in dem Herzen getragen die Treu
Und auf dem Hintern ein Wappen.

Éste es un bello recuerdo de la Edad Media,
De nobles servidores y escuderos
Que en su corazón llevaban lealtad
Y a la espalda, de armas sus escudos.

Citado en Prawer, *Karl Marx and World Literature*, p. 139.

49 Los legitimistas eran aquellos que tras la Revolución de 1830 continuaron apoyando al derrocado rey borbón Carlos X, y a sus descendientes, y que consideraban a Luis Felipe un usurpador. Marx tenía especialmente en mente a J. P. A. Vicomte de Villeneuve-Bargemont, cuya *Histoire de l'economie politique* (Bruselas, 1839) citó en su polémica con Proudhon. El ataque de Villeneuve-Bargemont contra el liberalismo económico no se hizo en nombre de la igualdad, sino del catolicismo. Véase K. Marx, "The Poverty of Philosophy", en *MECW*, vol. 6, p. 174.

"Joven Inglaterra" era un grupo político literario conservador del que formaban parte Benjamin Disraeli y lord John Manners. Su objetivo era promocionar el paternalismo y regenerar la ascendencia aristocrática. Se constituyó en 1841, mostrándose crítico con el conservadurismo liberal del gobierno de sir Robert Peel, opuesto a la revocación de las Leyes del grano y partidario del movimiento por la limitación de la jornada laboral en las fábricas. El grupo se disolvió en 1848.

50 No se trata de una referencia al Movimiento Socialista Cristiano. En la edición alemana de 1848, el término no era "cristiano", sino sagrado, aunque mal escrito, pues en vez de "heilige" (sagrado), aparecía "heutige" (de hoy).

51 Sobre Sismondi, véase Introducción, pp. 6 y 25 y n. 39.

52 En las ediciones alemanas, el principio de la frase dice: "Filósofos, semifilósofos y amantes alemanes de las frases finas...".

53 "Razón práctica": una referencia a la filosofía de Immanuel Kant. Su *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788.

54 La sección sobre el "Socialismo verdadero" fue en gran medida un resumen de lo que Marx y Engels habían escrito en el segundo volumen de *La ideología alemana*, titulado "Crítica del socialismo alemán según sus distintos profetas". Su objetivo era un reducido número de escritores y editores, a menudo antiguos colaboradores: entre los escritores destacaban Moses Hess y Karl Grün; entre los editores, Otto Lüning y Hermann Puttmann. A Hess lo atacaron por ser el autor de la "Filosofía de la acción" ["Philosophie der Tag"], aunque originariamente había participado en la composición de "La ideología alemana" y había colaborado con Engels en Elberfeld en la publicación del *Gesellschaftsspiegel* (Espejo de la sociedad). Karl Grün fue un cercano amigo y colaborador de Proudhon y autor de *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* [El movimiento social en Francia y Bélgica], que Marx criticó en detalle en el capítulo 4 del volumen 2 de *La ideología alemana*. Sobre Hess, véase Introducción, pp. 32, 40-42 y 87-88; sobre Grün, p. 121 y n. 269. Hermann Puttmann era el editor del *Deutsches Bürgerbuch* (Libro de la ciudadanía alemana) y los *Rheinische Jahrbücher* (Anales Renanos), para los cuales escribió Engels. Otto Lüning editó *Westphalisches Dampfboot* (El barco a vapor de Westfalia), para el cual Marx había escrito su crítica contra Karl Grün.

No obstante, estos autores y publicaciones habían sido críticos con el liberalismo, al igual que Marx y Engels. En términos políticos, en el *Manifiesto* este ataque no sólo era sectario, sino que carecía de todo sentido de la proporción. En primer lugar, el "socialismo verdadero", como fenómeno literario distintivo, virtualmente había dejado de existir en 1848; en segundo lugar, se exageró enormemente el supuesto antiliberalismo de aquellos autores. Según un escrito de 1918 sobre los "verdaderos socialistas" de Franz Mehering, principal biógrafo de Marx, "en la revolución que condenó a muerte a todas sus ilusiones, todos pertenecían sin excepción al ala izquierda de la burguesía... Nadie entre los 'verdaderos socialistas' se pasó al enemigo, y a este respecto los 'verdaderos socialistas' tienen el mejor registro de todos los sectores del socialismo burgués, entonces y desde entonces". F. Mehring, *Karl Marx: The Story of his Life*, Londres, 1936, p. 114 [ed. cast.: *Carlos Marx. Historia de su vida*, Barcelona-Buenos Aires-México, Grijalbo, 1974]. El verdadero delito de los "verdaderos socialistas" fue no haberse alejado de un socialismo construido a partir de la mezcla de Proudhon y Feuerbach, una combinación que Marx y Engels abandonaron cuando en 1845 se embarcaron en *La ideología alemana*.

55 Sobre Proudhon, véase Introducción, pp. 22-23, 74, 78, 118-121, 123, 125 y 134.

56 Sobre Babeuf, véase Introducción, p. 20 y n. 22.

57 Sobre el primer socialismo en Francia e Inglaterra véase Introducción, pp. 6-7.

[58] Es probable que Marx estuviera pensando especialmente en los saint-simonianos. Saint-Simon atribuyó a la "filosofía positiva" la tarea de mejorar la suerte de "la clase más numerosa y más pobre". Véase Iggers (trad.), *The Doctrine of Saint-Simon*, p. 84.

[59] El cartismo fue un movimiento radical británico de asalariados sin derechos políticos, llamado así porque se basaba en los seis puntos de la Carta, que incluían el sufragio masculino, parlamentos anuales, distritos electorales paritarios y la remuneración a los miembros del Parlamento. Gozó de gran poder durante los años de la depresión de 1837-1842. En este período presentó dos peticiones al Parlamento, intentó provocar un levantamiento y desató una huelga general en el distrito textil. El movimiento declinó en los años que siguieron, entre 1843 y 1847, momento de renovada expansión de la economía. Pero su activismo reapareció tras el estallido de otra crisis comercial y la preparación de una tercera petición al Parlamento en 1847-1848. La hostil recepción de dicha petición y el carácter apagado de la manifestación en su apoyo, realizada en Kennington Common el 10 de abril de 1848, fue considerada como una derrota desmoralizadora. No obstante, en lo que quedaba de año, hubo constantes agitaciones en las que se mezclaron la exigencia de una carta y una campaña a favor de la revocación de la Unión de Irlanda. A pesar del cambio de programa, el movimiento nunca volvió a recuperar su ímpetu anterior, desapareciendo definitivamente a finales de la década de 1850.

Por reformistas se entendía a los partidarios del periódico radical parisino *La Réforme*. Debido a las restrictivas leyes de libertad de asociación que siguieron a los intentos republicanos radicales y revolucionarios de derrocar la Monarquía de Julio durante el período 1830-1834, los periódicos ocuparon el lugar de los partidos políticos. En la Francia de provincias, en particular en el sur, las redes de sociabilidad y organización informal, a menudo con sedes en cafés, conformaron el sustrato de un partido reformista desarrollado a partir de una alianza de republicanos, demócratas y socialistas. De los partidarios de *La Réforme* y de su rival más moderado, *La Nation*, procedió la mayoría del personal del gobierno provisional de febrero de 1848.

Sobre los owenistas y fourieristas, véase Introducción, p. 6 y n. 2; pp. 22, 31, 32, 45, 49-50, 123 y n. 269 y p. 126.

[60] Se refiere a la Asociación para la Reforma Nacional, fundada en 1845. La Asociación montó una campaña a favor de lotes de ciento sesenta acres [casi 50 hectáreas] para cada trabajador, combatió el esclavismo y el ejército permanente, y defendió la jornada laboral de diez horas. La Asociación atrajo a muchos artesanos alemanes, incluyendo a algunos miembros de la Liga de los Justos.

[61] Hasta 1848, Suiza, cuya neutralidad estaba garantizada por cinco poderes extranjeros, estuvo bajo tutela del Pacto Federal de 1815. La Dieta suiza se componía de veintidós cantones, todos repúblicas a excepción de Neuchâtel. Tras las Guerras Napoleónicas, el precoz crecimiento de la industria textil y el surgimiento del nacionalismo cultural (a pesar de la diversidad lingüística) hicieron aumentar la demanda de un Estado federal fuerte, capaz de protegerse económicamente contra los extranjeros (eliminando las barreras aduaneras interiores), de terminar con la tutela de los cinco poderes y de acabar con la inercia de la vieja confederación.

En 1829 se fundó el Partido Liberal, el cual exigía la revisión constitucional en cada cantón, la ampliación del sufragio, la igualdad civil, la libertad de prensa y la separación entre Iglesia y Estado. El Partido Conservador defendía el monopolio político de los privilegiados, el dominio de las iglesias y la soberanía de los cantones. La división básica era entre protestantes y católicos. En 1830-1831, amenazados por grandes manifestaciones, la mayoría de los cantones crearon asambleas constitucionales y suprimieron los privilegios basados en la riqueza, el nacimiento o la residencia. Tras el fracaso en la realización de

una reforma segura en Neuchâtel o en la revisión del Pacto Federal, el ala izquierda del Partido Liberal se reconvirtió en un nuevo partido "radical". Este partido resistió con tenacidad la exigencia de expulsión de refugiados alemanes, polacos e italianos y atacó frontalmente las pretensiones ultramontanas de la Iglesia católica y los jesuitas. En respuesta a los ataques radicales contra el estatus de los jesuitas, siete cantones católicos instituyeron el Sonderbund (diciembre de 1845), violando el Pacto Federal.

El 30 de noviembre de 1847, el general Dufour sometió a los cantones católicos. La guerra civil suiza alentó las fuerzas de oposición en toda Europa. La derrota del Sonderbund fue también la de Metternich y se convirtió en motivo de descrédito para Guizot, quien había apoyado en secreto a los católicos aunque públicamente había abogado por el compromiso. En los estados alemanes del sur, la victoria de los radicales fue recibida con euforia. El famoso historiador francés Elie Halévy defendió que la revolución de 1848 no surgió de las barricadas parisinas, sino de la guerra civil suiza.

[61] La cuestión polaca fue tan crucial en la configuración de la izquierda europea en el período posterior a 1830 como la cuestión española lo fue en la década de 1930. La creación del Gran Ducado de Varsovia por parte de Napoleón y el recuerdo de las legiones polacas que habían pertenecido al Gran Ejército, así como el fracaso del levantamiento polaco de 1830-1831, no sólo convirtieron a Polonia en causa popular de republicanos, bonapartistas y socialistas, sino que también alentaron la primera batalla revolucionaria en París desde 1795. La ocasión utilizada fue el funeral en París, en 1832, del general bonapartista Lamarque, quien había criticado al gobierno por su pasividad en la brutal represión que siguió al levantamiento polaco. La presencia del anciano veterano de las revoluciones americana y francesa, Lafayette, junto con la aparición por vez primera de la bandera roja en una procesión de trabajadores, aumentó aún más las tensiones ya desatadas tras la aparición del cólera y la depresión económica. El funeral terminó en motín y en el levantamiento de barricadas en los distritos obreros. Lo mismo ocurrió en 1848, cuando el enfado por la cuestión polaca precipitó el movimiento más amenazador y radical de la revolución, el ataque a la Asamblea Nacional, acontecido el 15 de mayo de 1848.

A diferencia de la causa italiana, por la cual hubo también una amplia simpatía, la cuestión polaca tendió a escindir a los moderados y liberales de los radicales, republicanos y socialistas. El apoyo a Polonia dividió a "blancos" y "rojos". La mayor concentración de refugiados polacos se radicaría en París, pues el líder de los Blancos, el príncipe Czartoryski, residía allí. Su objetivo fue asegurar, presionando diplomáticamente a Francia y Gran Bretaña, la restauración de la monarquía polaca y la recuperación de la posición de la aristocracia terrateniente. En el pasado, este programa había fracasado debido a que los campesinos se habían mostrado indiferentes al movimiento nacional por no prestar atención alguna a la cuestión agraria. La mayoría de los refugiados polacos y el *Manifiesto* apoyaron a los Rojos, cuya plataforma incluía la democratización y la reforma agraria.

En la Alemania posterior a 1830, la causa de los polacos fue también crucial, tanto entre los reformadores como entre los revolucionarios. Según un escrito de Heine sobre los refugiados polacos poco antes de la supresión del levantamiento de 1831: "Sí, esa visita relámpago de los polacos hizo más por convulsionar el sentir popular en Alemania que toda la opresión gubernamental o cualquier escrito democrático. [...] Nuestros corazones laten con responsabilidad cuando al calor del hogar nos cuentan lo que han sufrido a manos de los rusos y su miseria". H. Heine, *Ludwig Börne - Reflections of a Revolutionist*, trad. de T. S. Egan, Londres, 1881, p. 118.

El malestar por la situación polaca resurgió en noviembre de 1846 cuando Metternich anexionó la República de Cracovia, lo único que quedaba de la Polonia independiente. Al año siguiente, uno de los más conocidos líderes de los Rojos, Mieroslawski, junto con otros

diez compañeros, fue arrestado y sentenciado a pena de muerte (luego conmutada) por planear la insurrección de Poznan en el sector prusiano de Polonia. No es de extrañar, por lo tanto, que la solidaridad con Polonia fuera la cuestión en torno a la cual se aglutinaron en Londres representantes (entre los que se encontraban Marx y Engels) de distintas naciones en lo que se denominó Demócratas Fraternales, el predecesor más importante antes de 1848 de la Primera Internacional.

63 En la época en que fue redactado el *Manifiesto*, Marx y Engels pensaban que la revolución en Alemania sería una repetición de la Revolución Francesa de 1789-1795. Sin embargo, también creían que lo que en Francia había sido consecuencia de un inesperado proceso de radicalización desatada por la resistencia del clero, la huida fallida de la familia real y la guerra de defensa nacional a la desesperada era una secuencia ahora predecible respecto de la cual "los comunistas" podían convertirse en avanzadilla. La estrategia resultante –insistir en la prioridad de la batalla contra "la monarquía absoluta" e "infundir entre la clase trabajadora el reconocimiento más claro posible del antagonismo hostil entre la burguesía y el proletariado"– demostró ser impracticable, una vez desatada en Alemania la revolución de marzo de 1848.

Marx y Engels regresaron a Alemania en abril de 1848. Se establecieron en Colonia, donde fundaron la *Neue Rheinische Zeitung* como "órgano de la democracia" opuesto a las demandas aisladas de los trabajadores del tipo que defendía la Sociedad de Trabajadores de Colonia, liderada por Andreas Gottschalk. En su intento de reproducir las condiciones que habían provocado la radicalización de la Revolución Francesa de 1789, la estrategia de la *Neue Rheinische Zeitung* consistió en apoyar la guerra. Como señalaría más adelante Engels, el programa se vertebraba en dos puntos principales: una única, indivisible y democrática república alemana, y la guerra contra Rusia, que incluía la restauración de Polonia.

Pero Marx y Engels no eran los únicos que estaban atrapados en 1789. En cierto sentido también lo estaban casi todas las agrupaciones políticas. De manera que no sólo la "burguesía" no estuvo dispuesta a seguir el camino que conducía al terror y la dominación de un comité de salvación pública, sino que la secuencia de acontecimientos de 1848, lejos de radicalizar el campo de la reforma, produjo confusión, irresolución y deseo de compromiso. La insurrección de trabajadores parisinos desatada en junio dio esperanzas a una alianza entre comunistas y liberales no realistas. En Renania desató un clima de represión y la reaparición de la censura de prensa, haciendo que el grupo de Marx defendiera el establecimiento, por medio de la insurrección popular, de un gobierno revolucionario. En este mismo sentido, la cuestión de la guerra ayudó más a la reacción que a la revolución. En el verano de 1848, la guerra no se desarrollaba contra Rusia, sino contra Dinamarca (por Schleswig-Holstein), sin que diera lugar a un reclutamiento masivo, sino a una petición hecha por la Asamblea de Francfort a la monarquía prusiana para que empleara su ejército con el fin de ayudar a la nación alemana. El malestar popular se dirigió contra el armisticio de Malmö, el cual dejó esta guerra sin concluir, y contra su ratificación por parte de la Asamblea de Francfort. Se impidió con dificultades una insurrección en Colonia. Se declaró la ley marcial, se prohibió temporalmente la *Neue Rheinische Zeitung* y Engels fue obligado a huir a Francia, de donde no pudo regresar hasta el año siguiente.

El momento decisivo de las revoluciones alemanas tuvo lugar entre octubre y noviembre de 1848. En octubre, la inminente salida de las tropas de Habsburgo para Hungría desató una insurrección en Viena a la que siguió un sitio de tres semanas. La ciudad cayó el 1 de noviembre y el 9 del mismo mes el rey de Prusia dirigió diez mil soldados a Berlín y disolvió la Asamblea Prusiana. La oposición liberal intentó organizar en respuesta una campaña antifiscal, sin que se sobrepasasen los límites de la protesta pacífica. En diciembre de 1848, en una serie de artículos, "La burguesía y la contrarrevolución", Marx reconoció

formalmente el fracaso de la estrategia de "revolución burguesa". "La burguesía prusiana no era, como la burguesía francesa de 1789, una clase que representara a toda la sociedad moderna. [...] Se había hundido al nivel de un tipo de estamento". A partir de entonces, hasta el momento en que se vio obligado a cerrar el periódico y a abandonar Colonia el 19 de mayo de 1849, Marx se fue distanciando cada vez más de la anterior estrategia democrática y comenzó a apoyar, por el contrario, la formación de un partido independiente de trabajadores. Sobre las tácticas políticas de Marx durante 1848, véase K. Marx, *The Revolutions of 1848*, ed. D. Fernbach, Harmondsworth, 1973.

III. APÉNDICE. LENGUAJES, ORTODOXIA, PÚBLICOS: LA RECEPCIÓN DEL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* EN EL MUNDO HISPANO

[1] Véase al respecto E. Hobsbawm, "Introducción", en K. Marx y F. Engels, *Manifiesto Comunista*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 7-34.

[2] Es el caso de Adolfo Posada a Morato en 1904, cuando *El Socialista* se vanagloriaba de que *El capital* había vendido un total de tres mil doscientos ejemplares. Véase P. Ribas, "Alcance y límites de la difusión de las obras de Marx y Engels en España", AA.VV., *El marxismo en España*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1984, pp. 134-135.

[3] A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

[4] M. Serra y Moret, *Introducción al Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*, Barcelona, Anthropos, 1984, p. 108. El texto fue publicado en Barcelona, Edicions de L'Arc de Bará, en 1930.

[5] Según O. Coggiola, no hay todavía en Latinoamérica un estudio exhaustivo de las ediciones del *Manifiesto* comparable a los elaborados para algunos países europeos, incluido España. Véase http://www.internet.com.uy/rfernand/manifiesto/150-3.html

[6] Sobre la cultura política compartida por España e Hispanoamérica, de raíces francesas, véanse F.-X. Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002; y J. Rodríguez, *La independencia de la América Española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[7] Lo cual se hizo a partir de la interpretación jesuita de los textos bíblicos en un contexto de lucha en defensa del libre arbitrio contra el determinismo protestante. Véase S. Chaparro Martínez, *Los lenguajes de la modernidad: quiebra del discurso teológico medieval e intentos de restauración de la unidad discursiva en la Primera Edad Moderna*, Madrid, 2003 (tesina inédita defendida en la UAM).

[8] Sobre la relación entre Ilustración y economía política en el Nuevo Continente, véase J. C. Chiaramonte, prólogo a *Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. IX-XXXIX. La defensa del comercio como actividad virtuosa ya estaba en el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo, uno de los primeros defensores de la emancipación política no revolucionaria. Véase A. Pagden, *El imperialismo español y la imaginación política*, Barcelona, Planeta, 1991, p. 192.

[9] Esta imagen de desasosiego se puede rastrear por igual en Sarmiento, Alberdi, Bustamante, Mora o Alamán. Véase D. A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 669-698.

[10] I. Ramírez, *Obras*, México, 1966, vol. I, p. 192.

[11] Sobre esta primera etapa de búsqueda de límites a la participación popular mediante el autoritarismo, véase G. L. Negretto, "Repensando el republicanismo liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución argentina de 1853", en J. A. Aguilar y R. Rojas (comps.),

El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 210-243.

[12] Sobre la conformación de la ciudadanía en América Latina, véanse A. Annino, L. Castro Leiva y F.-X. Guerra, *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994; E. Posada-Carbó (ed.), *Elections before Democracy. The History of Elections in Europe and Latin America*, Londres, ILAS, 1997, pp. 181-200; H. Sábato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, México, FCE, 1999; y C. Malamud (coord.), *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*, México, FCE, 2000.

[13] El mejor ejemplo de esta nueva fase liberal clásica, modernizadora, seculizadora e individualista es el mexicano de la Constitución de 1857, modelo que iba a durar hasta el primer cuarto del siglo XX. Véase E. Pani, "Para halagar la imaginación: las repúblicas de Nicolás Pizarro", en J. A. Aguilar y R. Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica*, pp. 424-446.

[14] Sobre la reacción liberal autoritaria de las repúblicas hispanoamericanas, véase D. A. Brading, *Orbe indiano*, pp. 699-728.

[15] S. E. Morales, "Ideales obreros y socialistas ante los procesos de industrialización y efectos en la historia intelectual de América Latina", en A. A. Roig (comp.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 207-237, especialmente p. 210.

[16] Sobre el utopismo atlántico, véase C. M. Rama, "El utopismo socialista en América Latina", prólogo a *Utopismo socialista*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, tomo 26, pp. IX-LXVII.

[17] El activismo de Rhodakanaty durante la década de 1870 fue intenso. En 1871 fundó la sociedad humanitaria La Social, y fomentó otras publicaciones destinadas a artesanos y obreros como *La Internacional* y *El Hijo del Trabajo*. Fue también quien inspiró, de acuerdo con su vena weitlingiana, la insurrección campesina encabezada por Julio López Chávez en las tierras de Chalco. Véase S. E. Morales Pérez, "Ideales obreros y socialistas", pp. 221-223. Asimismo fue fundador de las primeras bases del movimiento sindical hispanoamericano. Véase J. Godio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, San José, 1985, tomo II, p. 46.

[18] Sobre anarquismo, véase A. J. Cappelletti, "El anarquismo en América Latina", en idem, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, tomo 155, pp. IX-CCXVI.

[19] En esta primera década del siglo XX también se fundaron en Montevideo el Centro Socialista Carlos Marx o el Centro de Estudios Carlos Marx, así como otros partidos socialistas de sesgo marxista, como el Partido Obrero Socialista de Chile de Luis Emilio Recabarren. Véase R. Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo*, México, Plaza y Valdés, 2001, pp. 36-44.

[20] Junto con los de Cuba y Perú, fueron los partidos comunistas más importantes de esta etapa. R. Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo*, pp. 73-78.

[21] Sobre el APRA, véase C. Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, 1981.

[22] J. A. Mella, "¿Qué es el APRA?", en *Documentos y artículos*, La Habana, 1975, pp. 104, 370-403.

[23] R. Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo*, p. 213.

[24] Sobre el empobrecimiento del marxismo en su época ortodoxa, véase también M. Löwy, introducción a "Puntos de referencia para una historia del marxismo en Hispanoamérica", en *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días). Antología*, México, Ediciones Era, 1982, pp. 11-59.

25 La aparición del obrerismo, la urbanización y la miseria, así como de la intensa inmigración intercontinental, efectos derivados de la fuerte industrialización generada en Hispanoamérica en el cambio de siglo, no son pues suficientes para producir *per se* cambios en la demanda de ciertos discursos. Sobre los cambios materiales experimentados en esta etapa, véase el clásico E. Laclau, *América Latina, feudalismo y capitalismo*, Bogotá, 1972.

26 No es de extrañar que Engels ese mismo año y Marx seis años más tarde aprobaran la intervención norteamericana en México. Sobre la interpretación eurocéntrica de este primer Marx y su disolución de la cuestión nacional, véase R. Levrero, "Marx, Engels y la cuestión Nacional", en K. Marx y F. Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, Cuadernos de Pasado y Presente, 72, 1979, pp. 13-55.

27 En suma, si el positivismo había contribuido a abrir las puertas hispanoamericanas al marxismo, era con objeto de superarlo y, sobre todo, desnaturalizarlo, intelectualizándolo. Véase J. B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires, 1915; y J. Ingenieros, "Sociología Argentina", en *Obras completas*, Buenos Aires, 1930, tomo 6.

28 El paradigma eurocéntrico se construyó a partir de los análisis de Marx y Engels sobre la intervención de Inglaterra en China e India. Véase J. Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, CEDEP, 1980.

29 J. Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, México, UNAM, 1937, p. 364.

30 Sobre el nacionalismo revolucionario y la Revolución Mexicana, véase F. Zapata, *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 113-130.

31 Sobre el republicanismo de Bolívar y Martí, véanse Luis Barrón, "La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la independencia. Bolívar, Lucas Alamán y el 'Poder Conservador'", y R. Rojas, "Otro gallo cantaría. Ensayo sobre el primer republicanismo cubano", ambos en J. A. Aguilar y R. Rojas (comps.), *El republicanismo en Hispanoamérica*, pp. 244-288 y 289-310, respectivamente.

32 Uno de los debates más interesantes entre el marxismo ortodoxo y el antipositivismo es el que se desarrolló entre Vicente Lombardo Toledano y Francisco Zamora, por un lado, y Antonio Caso, por otro, entre 1933 y 1935. Con todo, la recepción más filosófica fue la de Carlos Astrada, Alejandro Korn y José Vasconcelos. Véase R. Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo*, pp. 167-223.

33 A diferencia de Mariátegui, el populismo aprista de Haya de la Torre estimaba que los grupos más proclives al cambio eran las clases medias y los trabajadores –excluyendo por ahora a los indígenas, por considerarlos menores de edad–, y que era el Estado el que debía guiarlos por el camino de la reforma hacia un capitalismo de Estado. El marxismo era, por tanto, un instrumento de acción que debía ser finalmente trascendido. Sobre Mariátegui, véase J. Aricó (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978, y J. Marchena, *José Carlos Mariátegui*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

34 Che Guevara, *Diario del Che en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1975. Sobre el castrismo, véase E. Rodríguez Albarracín, "Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina", en AA.VV., *La filosofía en América Latina*, pp. 267-285, esp. pp. 274-276. En torno al Che, véase N. Kohan, "El Che Guevara y la filosofía de la praxis", en ídem, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 193-218; así como F. Martínez Heredia, *El Che y el socialismo*, Buenos Aires, Dialéctica, 1992.

35 El *Manifiesto* pudo así convertirse en arma arrojadiza entre el dogmatismo marxista y la heterodoxia antipositivista. Por ejemplo, José Vasconcelos, desde corrientes existencialistas y hegelianas, no tuvo reparo en declarar que el *Manifiesto* era el continente de "la esencia de la doctrina marxista" frente al estalinismo. Véase J. Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, p. 358.

[36] J. M. Portillo, *Revolución de Nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

[37] S. Hibbs, "La iglesia católica española ante el reto de la modernidad y la ciencia (1850-1900)", en Y. Lissorgues y G. Sobejano (comps.), *Pensamiento y literatura en la España del siglo XIX. Idealismo, positivismo, espiritualismo*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, pp. 273-293. El sustituto de una verdadera cientificidad positiva, el krausismo, muestra bien los límites del positivismo liberal español del siglo XIX.

[38] J. F. García Casanova, *Hegel y el republicanismo en la España del siglo XIX*, Granada, Universidad, 1982.

[39] J. Varela, "The image of the people in Spanish liberalism, 1808-1848", en *Iberian Studies*, 18, 1, 1989, pp. 1-24.

[40] S. Almenar Palau, "Álvaro Flórez Estrada y la economía política clásica", en E. Fuentes Quintana (dir.), *Economía y economistas españoles. 4. La economía clásica*, Madrid, Círculo de Lectores, 2000, pp. 369-412.

[41] P. Sánchez León, "La pesadilla mesocrática: ciudadanía y clases medias en el orden liberal histórico español", en M. Pérez Ledesma, *La construcción de la ciudadanía en la España contemporánea*, Madrid, Marcial Pons/Universidad Autónoma de Madrid, 2005 (en prensa).

[42] J. Maluquer de Motes, *El socialismo en España, 1833-1868*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 265.

[43] Un manifiesto fourierista de 1841 reza así: "[n]osotros, para regenerar el mundo y entrar en la tierra prometida, no necesitamos declarar la guerra al Trono, ni al Altar; respetamos los derechos existentes y sin sacudimientos, sin violencia, enarbolamos la bandera pacífica que debe reconciliar a los Reyes y los pueblos, a los ricos y los pobres...". A. Elorza, "Estudio preliminar", en *El fourierismo en España*, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975, p. XLVII. La cita del texto es de esa misma introducción, p. XXXVII.

[44] No deja de resultar paradójico que un conservador como Nicomedes Pastor Díaz ajustase cuentas con el socialismo de Fourier afirmando entre otras cosas que en su "sistema" "[l]a política se destruye; la política desaparece por sí misma; la política, tal como nosotros la concebimos, se desvanece y se eclipsa...". Ibíd., p. LV.

[45] En octubre de 1847, justo cuando Marx y Engels trabajaban por hacer valer la idea de que la fraternidad se construye a través de la lucha de clases, los cabetistas españoles fundan *La Fraternidad*, copiando textos franceses y como parte de un proyecto de mostrar "al universo lo que son la Fraternidad y la Comunidad puestas en práctica". La revista no se interesaba por reflexiones de temas de actualidad, y su lema era: "[l]os males sociales existen en todas partes y en todas las clases, desde la más miserable hasta la más opulenta". J. Maluquer, *El socialismo en España*, pp. 250, 252 y 254 respectivamente.

[46] Tal y como Madoz dejó dicho en las Cortes, la comparación entre el 1848 europeo y el 1854 estaba fuera de lugar: "¿Es lógico comparar la revolución de Francia de 1848 con la revolución de España de 1854? [...]; veo que la gente es todavía más espantadiza que antes". DSC, 1856, p. 10.507.

[47] Citado en E. Aja, *Democracia y socialismo en el siglo XIX español. El pensamiento político de Fernando Garrido*, Madrid, Edicusa, 1976, p. 64, y añade que sólo cuando el trabajador es dueño de sus medios "su libertad política es una verdad práctica", en guiño al artesanado.

[48] J. Maluquer, *El socialismo en España*, p. 300. Véase también A. Jutglar, *Pi y Margall y el federalismo en España*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 279-283.

[49] M. P. Battaner, *Vocabulario político-social en España (1868-1873)*, Madrid, Real Academia Española, 1977.

[50] M. Ralle, "'La Emancipación' y el primer grupo 'marxista' español: rupturas y permanencias", en *Estudios de Historia Social*, 8-9, 1979, pp. 93-128.

[51] Lo relevante de este documento es que se diferenciaba de una versión previa en castellano plagada de mutilaciones auspiciada por la mayoría anarquista. J. Maurice, "Sobre la penetración del marxismo en España", en *Estudios de Historia Social*, 8-9, 1979, pp. 65-73.

[52] No es que los anarquistas despreciasen la reflexión de corte científico, pero ésta quedó circunscrita a círculos minoritarios y conservó un sesgo fuertemente positivista y evolucionista. Véase A. Girón Sierra, *Evolucionismo y anarquismo en España, 1882-1914*, Madrid, CSIC, 1996. Para las contradicciones entre esta aspiración cientifista y otras venas fuertemente irracionalistas en el discurso anarquista hispano, véase J. Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, especialmente pp. 65-85 y 583-599.

[53] Un panorama sobre esta cuestión a escala europea en M. Pérez Ledesma, *El obrero consciente. Dirigentes, partidos y sindicatos en la II Internacional*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 34-77.

[54] Sobre el reformismo inicial del sindicalismo socialista español véase ibid., pp. 251-269. Sobre los anarquistas, M. Ralle, "Acción y utopía en la Primera Internacional española", en *Estudios de Historia Social*, 8-9, 1979, pp. 75-87.

[55] F. de Luis Martín, *La cultura socialista en España, 1923-1930*, Salamanca, Universidad, 1993. Parte de esta situación se debía a que las bibliotecas de las Casas del Pueblo se nutrían sobre todo de donaciones de particulares, en ocasiones con biografías intelectuales complejas. Muchas de estas donaciones eran además efectuadas por miembros destacados del partido, que poseían bibliotecas variadas y en las que se mezclaban textos dogmáticos, divulgativos y reflexivos de la tradición con otros pertenecientes a líneas doctrinales contrarias.

[56] P. Ribas, "Alcance y límites de la difusión de las obras de Marx y Engels en España", en AA.VV., *El marxismo en España*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1984, pp. 131-141.

[57] Así lo pone de manifiesto indirectamente la carta enviada a comienzos de siglo a Unamuno por un editor, en la que el *Manifiesto* no figura tampoco entre las más divulgadas de la tradición marxista.

[58] Todo lo relacionado con la difusión del panfleto puede seguirse en P. Ribas, *La introducción del marxismo en España (1869-1939)*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1981. Durante la Restauración hubo ediciones del *Manifiesto* en 1882, 1885, 1886, 1888, 1895, 1901, 1904, 1906, 1912, 1918 y 1923.

[59] Tal fue el caso de la denominada "ley de hierro" de los salarios de inspiración lassalliana. M. Pérez Ledesma, *El obrero consciente*, pp. 153-193.

[60] Se ha llegado a decir que la falta de vitalidad y originalidad del pensamiento socialista español se debe a "la ausencia en España de una importante tradición de pensamiento filosófico sistemático, algo de lo que la cultura española, pese a todo el virtuosismo de su literatura, su pintura o su música, había carecido desde el Renacimiento hasta la Ilustración". P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 40, nota 4.

[61] P. Ribas, "Alcance y límites", p. 137.

[62] M. Pérez Ledesma, *El obrero consciente*, p. 170, nota 34. Confirma Meliá la preferencia de los líderes socialistas por los folletos sobre las obras de teoría.

[63] Cuando García Quejido presentó la *Biblioteca de Ciencias Sociales* del partido en 1897, la dedicó a "nuestros correligionarios y a cuantas personas quieran conocer la magistral obra del eminente fundador del socialismo científico, Carlos Marx, *y la no mucho menos importante del diputado socialista francés Gabriel Deville*". Véase F. de Luis, *La cultura socialista en España*, p. 187. El destacado es nuestro.

64 Véase "Carta a *Acción Socialista* en respuesta a la invitación a hablar del *Manifiesto Comunista*" (3-10-1914), en J. J. Castillo (comp.), *Ciencias y proletariado. Escritos escogidos de Jaime Vera*, Madrid, Edicusa, 1973, pp. 276-277. Algo bien distinto "de la contradicción y de la censura", añade. Los destacados son nuestros.

65 Y continúa rematando "a cuantos acometen el empeño sin igual de dar a la Humanidad el conocimiento de sí misma, para que pueda poseerse y dirigirse y deje algún día de ser víctima de su propia inconciencia y brutalidad".

66 Un panorama completo de esta cuestión puede encontrarse en J. C. Mainer, "Notas sobre la lectura obrera en España (1890-1930)", en AA.VV., *Teoría y práctica del movimiento obrero en España*, Valencia, F. Torres, 1977, pp. 173-239. Ello permitía una ampliación de lectores potenciales a derecha e izquierda, y hacia arriba en la escala social. El grueso de los fondos y los préstamos de estas bibliotecas eran sin embargo textos de literatura sobre todo del XIX y algunos clásicos, españoles y traducciones. Habrá que esperar a la década de 1930 para asistir a un declive en términos relativos de la literatura y un auge del ensayo sociológico en las lecturas dominantes de los obreros lectores. Sobre los límites de una cultura obrera encapsulada en la esfera pública española durante la crisis de la Restauración, véase C. Serrano, "Cultura popular/cultura obrera en España alrededor de 1900", en *Historia Social*, 4, 1989, pp. 21-31.

67 Texto de Salvador García Muñoz procedente de *El Socialista*, 1928, extraído de F. de Luis Martín, *La cultura socialista en España*, p. 27. Por su parte, en 1930 Manuel Cordero afirmaba sin ambages: "La emancipación definitiva será obra de la cultura. Quien no tenga cultura será siempre un sometido, un esclavo. La incultura somete al individuo a una vida inferior", p. 28. El mismo Pablo Iglesias experimentaría una glorificación tras su muerte en 1925 como "pedagogo insigne".

68 "La conquista de la cultura es un momento de la lucha de clases y es un momento de la lucha de clases previsto por Marx. Cuando Marx decía que había que ejercitar la lucha de clases para acabar con la existencia de las clases no quería decir sino que había que llegar a un grado de cultura superior." Se trataba, por tanto, "no de producir de una vez, por un acto milagroso, la sociedad del porvenir, sino de irla produciendo todos los días por la conquista de la cultura". Besteiro en *El Socialista* (1930), citado en F. de Luis, *La cultura socialista en España*, p. 30.

69 Seguimos aquí en parte la visión de S. Juliá en "Pablo Iglesias, 'la intelectualidad' y el socialismo", E. Moral Sandoval y S. Castillo (comps.), *Construyendo la modernidad. Obra y pensamiento de Pablo Iglesias*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 2002, pp. 1-24.

70 P. Pellicani, "El liberalismo socialista de Ortega y Gasset", *Leviatán*, 12, 1983, pp. 55-66. Lo que estaba en juego era, una vez más también, la definición del sujeto de la modernidad, que Ortega identificaba con unos intelectuales entendidos no como proletarios, como hacía el socialismo español, sino como una clase desclasada y autónoma, que debía dirigir a una ciudadanía que no terminaba de serlo.

71 Véanse estos y otros textos del período 1923-1925, como "La inteligencia y el carácter en la acción política", "Grandeza y servidumbre de los funcionarios", "La cuestión militar" y "Uno muere por todos" en M. Azaña, *Antología. 1. Ensayos*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 21-100.

72 M. Serra y Moret, *Introducción al Manifiesto*, p. 108.

73 J. Maurín, *Revolución y contrarrevolución en España*, París, Ruedo Ibérico, 1966 (1.ª ed. 1935), p. 46.

74 Ibid., pp. 55 y 49 respectivamente.

75 Y añade: "La *revolución democrática* dispone en el campo de una trinchera protectora que difícilmente podrá ver franqueada para retroceder", ibid., p. 58, el destacado es nuestro.

[76] Es importante también añadir aquí que los contornos de este sujeto cívico revolucionario, una vez puesto en acción, no coinciden con los de ninguna de las organizaciones, ni siquiera tradiciones ideológicas y adscripciones heredadas: de hecho, Maurín anticipa que con un gobierno socialista y la irrupción popular en la política "la acción revolucionaria hubiera destruido las fronteras del movimiento obrero". El ajuste de cuentas es con todos, con anarquistas y socialistas reformistas, que considera hermanos gemelos mutuamente dependientes. Además del campesinado, el movimiento nacional y parte de la pequeña burguesía: la revolución es lo importante, y el carácter de clase está asegurado con la participación obrera: "Para tomar el poder no basta con el proletariado", ibíd., p. 89.

[77] La tesis de que el lenguaje del humanismo cívico renacentista ha servido para construir discursos de un arco ideológico variado y ha sido apropiado por grupos sociales y políticos muy diferentes según las épocas y contextos es parte de la reinterpretación seminal de esta corriente efectuada por J. G. A. Pocock. Véase "Críticas radicales del orden *whig* en el período entre revoluciones", en J. G. A. Pocock, *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 133-171.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO

El manifiesto comunista de Karl Marx y Friedrich Engels
se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de noviembre de 2007
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición consta de 2 500 ejemplares.

COLECCIÓN NOEMA

1 John Lukacs, *Cinco días en Londres. Churchill solo frente a Hitler*

2 Dore Ashton, *Una fábula del arte moderno*

3 Han Israëls, *El caso Freud. Histeria y cocaína*

4 Brassaï, *Conversaciones con Picasso*

5 Richard Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*

6 Peter Forbath, *El río Congo. Descubrimiento, exploración y explotación del río más dramático de la tierra*

7 Guy Davenport, *Objetos sobre una mesa. Desorden armonioso en arte y literatura*

8 John Demos, *Historia de una cautiva. De cómo Eunice Williams fue raptada por los indios mohawks, y del vano peregrinaje de su padre para recuperarla*

9 Alexander Nehamas, *Nietzsche, la vida como literatura*

10 Edith Hamilton, *El camino de los griegos*

11 Gabriel Josipovici, *Confianza o sospecha. Una pregunta sobre el oficio de escribir*

12 William Gaunt, *La aventura estética. Wilde, Swinburne y Whistler: tres vidas de escándalo*

13 Mary Midgley, *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*

14 John McCourt, *Los años de esplendor. James Joyce en Trieste, 1904-1920*

15 Carl Amery, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*

16 Brassaï, *Henry Miller. Los años en París*

17 Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*

18 William Carlos Williams, *En la raíz de América. Iluminaciones sobre la historia de un continente*

19 Ted Gioia, *Historia del jazz*

20 Mary Warnock, *Guía ética para personas inteligentes*

21 Donald Kagan, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*

22 Sanche de Gramont, *El dios indómito. La historia del río Níger*

23 C. L. R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*

24 Peter Conrad, *Los asesinatos de Hitchcock*

25 John Lukacs, *El Hitler de la Historia. Juicio a los biógrafos de Hitler*

26 Richard Davenport-Hines, *La búsqueda del olvido. Historia global de las drogas, 1500-2000*

27 Roy Porter, *Breve historia de la locura*

28 Czeslaw Milosz, *Abecedario. Diccionario de una vida*

29 Steven Johnson, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*

30 Philip Ball, *La invención del color*

31 Robert Darnton, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*

32 John Golding, *Caminos a lo absoluto. Mondrian, Malévich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko y Still*

33 Lauro Martines, *Sangre de abril. Florencia y la conspiración contra los Médicis*

34 Victor Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*

35 Riccardo Orizio, *Hablando con el diablo. Entrevistas con dictadores*

El manifiesto comunista

Publicado por primera vez en Londres en 1848 como programa de la clandestina Liga de los Comunistas, primera organización comunista internacional, *El manifiesto comunista* se convirtió, en escasos meses, en bandera teórica del movimiento proletario. Siglo y medio después el que fuera, en opinión de León Trotski, "el panfleto más genial que cualquier otro de la literatura mundial", se ha convertido en un clásico de las ciencias sociales y las humanidades y en lectura ineludible para entender la historia social y política del siglo xx. La contribución a esta edición del profesor y especialista en historia del pensamiento político, Gareth Stedman Jones, es fundamental para conocer el contexto cultural en que se gestaron las ideas que articulan el manifiesto, y que han pasado a formar parte del bagaje intelectual de la modernidad. Por otra parte, la recepción del manifiesto en España e Hispanoamérica, interpretada por los profesores Sánchez León e Izquierdo Martín, arroja luz sobre la génesis de los movimientos socialistas y comunistas en nuestro particular contexto cultural.

www.fondodeculturaeconomica.com

COLECCIÓN NOEMA